

IRANISCHES BEI ANAXIMANDROS

1.

Herodot wurde im späteren Altertum φιλοβάρβαρος gescholten¹⁾, und man spürt schon da eine gewisse klassizistische Ängstlichkeit, der die Einzigartigkeit des alten Hellenentums zugleich mit seiner Eigenständigkeit bedroht erscheint. Dabei ist es eine erstaunliche, echt griechische Leistung der herodoteischen Geschichtsbetrachtung, daß sie, indem sie den Kampf von Griechen und Barbaren zum Thema nimmt, ebenso unbefangen wie selbstverständlich der Gegenseite den gleichen menschlichen Rang zuerkennt, so daß hier wie dort von Großem und Gemeinem zu berichten ist, von Glück und Leid, von Weisheit und Torheit. Ein Satz Herodots freilich formuliert den Unterschied von Griechen und Barbaren in so über-raschender Weise, daß es angebracht erschien, durch eine Text-änderung den Sinn ins Gegenteil zu verkehren. Es handelt sich um die bekannte Geschichte von der ersten Rückkehr des Peisistratos, als dieser ein Mädchen als Athena kostümierte und sich von der 'Göttin' in die Stadt geleiten ließ — für Herodot ein πρῆγμα εὐηθέστατον, ὥς ἐγὼ εὐρίσκω, μακρῷ, ἐπεὶ γε ἀπε-κρίθη ἐκ παλαιτέρου τὸ βάρβαρον ἔθνος τοῦ Ἑλληνικοῦ ἐὼν καὶ δεξιώτερον καὶ εὐηθέης ἡλιθίου ἀπηλλαγμένον μᾶλλον, εἰ καὶ τότε γε οὗτοι ἐν Ἀθηναίοισι τοῖσι πρῶτοις λεγόμενοι εἶναι Ἑλ-λῆνων σοφίην μηχανῶνται τοιάδε (1, 60). Daß dies der ursprüng-liche Text ist, steht fest²⁾: die Barbaren zumindest jener Zeit

1) Plut. De malign. Herod. 12 f., 857 b ff.

2) Diesen Text bieten die Codices APc, d. h. die stirps Florentina (Codex B hat 1,42—68 eine Lücke); die entgegengesetzte Lesart über-nahmen nach H. Stein (Berlin 1869) auch C. Hude (Oxford 1927³⁾) und Ph.-E. Legrand (Coll. Budé 1932), obwohl schon Wilamowitz (Aristoteles und Athen II, Berlin 1893, 10,3) sich mit Selbstverständlichkeit für den Text von APc entschied; vgl. R. Lamacchia, Erodoto Nazionalista?, Atene e Roma 4. S. 4, 1954, 87—89. Die Richtigkeit dieses Textes ergibt sich vor allem aus dem Gebrauch von εἰ καὶ τότε, das den speziellen Beleg für einen zuvor formulierten allgemeinen Satz einführt, der seinerseits aus dem Beispiel abstrahiert ist; vgl. 5,78; 97²; 9,68; 100. Der textus receptus zwingt, εἰ καὶ konzessiv zu fassen, was dem herodoteischen Sprachge-

sind für Herodot 'schlauer und törichter Einfalt fernerstehend' als die Griechen, wenn bei den Athenern so etwas möglich war. Eine alte Konjekture jedoch änderte τὸ βάρβαρον ἔθνος τοῦ Ἑλληνικοῦ in τοῦ βαρβάρου ἔθνεος τὸ Ἑλληνικόν, so daß nun vielmehr die Griechen als die gemeinhin klugen mit Barbarendummheit kontrastieren, wobei nur eben die Peisistratosepisode eine merkwürdige Ausnahme bildet. Wenn die Herausgeber durchweg diesen Text übernahmen, dessen sprachliche und gedankliche Schwierigkeit sie nicht übersahen, so darum, weil die Aussage der anderen Lesart nahezu unfasslich erschien; hatten doch die Griechen des 6. Jahrhunderts, als längst die griechische Kultur den ganzen Mittelmeerraum durchdrang und die neue, rationale Weltsicht der Griechen sich entscheidend formte, offenbar allen Grund, sich anderen Völkern überlegen zu fühlen. So gibt es auch bei Herodot selbstbewußtes Kopfschütteln über Barbarenaberglauben, nicht nur wenn es sich um Thraker (4, 95), sondern auch wenn es sich um Ägypter (2, 46; 122 f.) oder Perser (3, 84 ff.; 129 f.) handelt. Die Behauptung, daß die Griechen an Klugheit, an Rationalität den Barbaren nicht etwa nur gleichgeordnet, sondern geradezu unterlegen seien, scheint die Dinge auf den Kopf zu stellen.

Verständlich wird die Aussage, sobald man die besondere Art jener athenischen εὐηθία ins Auge faßt: die Athener waren bereit, zu glauben, die Gottheit, die über ihre Stadt walte, habe die Gestalt einer hochgewachsenen gewappneten Frau und könne als solche sich augenfällig offenbaren. Es geht um die Menschengestalt der Götter. In diesem Betracht sind nach Herodot in der Tat zumindest die Perser den Griechen weit voraus: „Götterbilder, Tempel und Altäre zu errichten, ist bei ihnen nicht der Brauch, vielmehr werfen sie sogar denen, die so etwas tun, Torheit vor, meiner Ansicht nach darum, weil sie nicht an die Menschengestalt der Götter glauben, so wie die Griechen“ (1, 131). Die μωρία, die hier Perser den Griechen vorhalten, ist identisch mit der εὐηθία ἡλίθιος, die jene Athener an den Tag legten. Barbaren sind durch alten Brauch vor jenem Irrtum bewahrt, den bei den Griechen erst Xenophanes an-

brauch nicht entspricht, oder an εὐηθέστατον anzuschließen, wodurch der inhaltlich so eng damit verknüpfte ἐπεὶ γε-Satz zur Parenthese wird (so nach Stein auch Hude und Legrand). Gegen die ältere Auffassung, daß die Spaltung der Herodotüberlieferung in die Antike zurückgehe (vgl. Jacoby RE Suppl. II 515 ff.), wendet sich A.H.R.E. Paap, *De Herodoti reliquiis in papyris et membranis Aegyptiis servatis*, Leiden 1948, 95 ff.

prangern sollte. „Sie haben die Sitte, dem Zeus, auf die Gipfel der Berge steigend, zu opfern; sie nennen nämlich das ganze Rund des Himmels ‘Zeus’; sie opfern auch der Sonne, dem Mond, der Erde, dem Feuer, dem Wasser und den Winden“³⁾.

Götter sind demnach für die Perser nicht geheimnisvoll sich offenbarende menschengestaltige Wesen, sondern Himmel, Sonne, Mond und die vier Elemente. Für Herodots Zeitgenossen muß dies heißen: die persische Religion entspricht der aufgeklärten Theologie der griechischen Naturphilosophie. Empedokles hat ja in seinem so einflußreichen Lehrgedicht die vier Elemente in der Form prophetischer Rede als Götter eingeführt⁴⁾, womit er zu verstehen gab, daß den überlieferten Götternamen eben diese von ihm verkündete Wirklichkeit zugrundeliege. Wenn der Teiresias der ‘Bacchen’ das Wesen von Demeter und Dionysos verständlich machen will, kann er diese Götter nur als ‘Erde’ und ‘feuchtes Element’ deuten (Eurip. Bacch. 274 ff.). Daß Zeus nichts anderes sei als der Himmelsraum, war gemeinsame Überzeugung der φυσικοί, strittig war nur, ob diese höchste Macht eher als Feuer — so Empedokles — oder als Luft — so Diogenes von Apollonia — zu fassen sei⁵⁾.

Auch für Herodot kann die homerische Auffassung von den menschengestaltigen Olympiern, wörtlich verstanden, nur noch Torheit heißen. Dabei sieht er jedoch — gewiß nicht als einziger Grieche — in der φυσιολογία seiner Zeitgenossen nicht eine spezifische griechische Errungenschaft, bestimmt, die Welt-sicht der Barbaren zu überwinden, sondern eine Einsicht, die bei Barbaren früher und umfassender zur Geltung kam als in Hellas. Wenn er gleich darauf (1, 132) von einer θεογονή spricht, die ein Magier beim Opfer zu rezitieren pflege, so muß dieses Lied nach seiner Auffassung von der Entstehung des Himmels und der Erde, der Luft, des Wassers und der Winde

3) Vgl. Deinon FGrHist 690 F 28 θεῶν ἀγάλματα μόνα τὸ πῦρ καὶ ὕδωρ νομίζοντας ... und Strabon 15 p. 732, der sich eng an Herodot anschließt.

4) Empedokles VS 31 B 6,2 und A 33, dazu — stark zerstört — B 142,1. Vgl. auch Menander Fr. 614 Koerte: ὁ μὲν Ἐπίχαρμος τοὺς θεοὺς εἶναι λέγει ἀνέμους ὕδωρ γῆν ἥλιον πῦρ ἀστέρας ...

5) Diogenes von Apollonia A 8, dazu Euripides Tro. 886; Fr. 839; 877; 941; Demokrit B 30; vgl. auch Διὸς ἀλήτηρ Hdt. 7,8. Die späteren Belege bei A. S. Pease im Kommentar zu Cic. nat. deor. 2,4 (Cambridge/Mass. 1958).

handeln⁶⁾, es muß eine merkwürdige Affinität besitzen zu einem Lehrgedicht *περὶ φύσεως* im Stil des Empedokles.

2.

‘Griechentum und Orient’ ist nach wie vor ein heikles Thema im Kreuzfeuer zwischen Phantastik und Hyperkritik. Und doch ist es heutzutage auch bei der Frage nach dem Ursprung der griechischen Philosophie nicht mehr möglich, das Problem orientalischer Einflüsse aus methodischer Vorsicht und zuständigkeitshalber beiseitezuschieben⁷⁾. Die mathematischen Keilschrifttexte haben gelehrt, daß die griechische Mathematik, nicht nur die Astronomie wichtige Ergebnisse aus Babylon bezog, etwa die Kenntnis des ‘pythagoreischen’ Lehrsatzes⁸⁾. Uvo Hölscher wies überzeugend nach, daß der Satz des Thales, wonach die Erde auf Wasser schwimmt, den kosmologischen Mythen des Alten Orients entnommen ist⁹⁾. Nach Hölschers

6) Vgl. Diog. Laert. 1,6: die Magier lehren *περὶ τε οὐράς καὶ θεῶν γενέσεως, οὗς καὶ πῦρ εἶναι καὶ γῆν καὶ ὕδωρ* (zur Interpretation des Diogenes-Laertios-Proömiums O. Gigon, *Horizonte der Humanitas* [Festschr. W. Wili], Bern 1960, 37 ff.), dazu Hekataios von Abdera FGrHist. 264 F 3 als Lehre der Magier: *γενητοὺς τοὺς θεοὺς εἶναι*. Zu der Frage, inwieweit Herodots Angaben über die persische Religion sachlich zutreffend sind, vgl. u. Abschn. 7. Zur Religiosität Herodots M. P. Nilsson, *Geschichte der griech. Religion* I², München 1955, 759 ff.; 7, 129 gibt Herodot zu verstehen, daß ‘Poseidon’ ein mythischer Name fürs Erdbeben, *σεισμός*, ist.

7) Die entschiedene Ablehnung orientalischer Einflüsse in der frühgriechischen Philosophie geht auf Eduard Zellers Standardwerk zurück (*Philosophie der Griechen* I¹, Berlin 1923, 21 ff.; 37 ff.); dieser Abschnitt wurde im wesentlichen in der 2. Auflage (1856, S. 18 ff.) formuliert, in Auseinandersetzung mit E. Röth, *Geschichte unserer abendländischen Philosophie* I, Mannheim 1846. Röth hatte eine gewisse Kenntnis der heiligen Bücher der Parsen und konnte dank Champollions Entdeckungen auch Hieroglypheninschriften heranziehen, doch von einer wirklichen Erschließung der ägyptischen oder iranischen Geisteswelt konnte noch keine Rede sein, und von der Kultur des Zweistromlandes war noch nichts zu ahnen; so werden willkürlich herangeholte Einzelheiten in ein System gepreßt, bei dem Hermes Trismegistos Pate gestanden hat. Recht hatte Zeller natürlich mit dem Nachweis, daß die Angaben der Griechen selbst über orientalische Weise als Lehrer der Philosophen sehr problematisch sind; vgl. auch Th. Hopfner, *Orient und griechische Philosophie*, Leipzig 1925.

8) Vgl. zusammenfassend O. Neugebauer, *The exact sciences in antiquity*, Providence 1957²; B. L. van der Waerden, *Erwachende Wissenschaft*, Stuttgart 1956.

9) U. Hölscher, *Anaximander und die Anfänge der Philosophie*, Hermes 81, 1953, 257–277; 385–418. Vgl. G. S. Kirk-J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge 1957, 90 ff.

These bot überhaupt der kosmische Mythos der Orientalen die entscheidende Anregung, ja das Grundschema für die Weltentstehungslehren der Naturphilosophen, während Kurt von Fritz¹⁰⁾ mehr die Suche nach einfachen Grundlagen angesichts der verwirrenden Fülle orientalischer Einzelerkenntnisse und mythischer Aussagen als entscheidenden Anstoß wertet. Auf jeden Fall scheint es eben die innigere Berührung mit orientalischem Gedankengut gewesen zu sein, die die griechische Philosophie hervortrieb. Grundlage dieser These sind nicht mehr allgemeine Wahrscheinlichkeiten und konstruierte Systeme, sondern festumgrenzte Einzelergebnisse. Entscheidend sind die Übereinstimmungen in scheinbar nebensächlichen Einzelheiten; dabei muß die orientalisch-Geisteswelt aus den nichtgriechischen Originalquellen belegt werden, nicht aus den Angaben der Griechen selbst, die das Fremde doch stets in umgeschmolzener, dem Griechischen adaptierter Gestalt darbieten.

Wie immer man die besonderen Probleme der Thales tradition beurteilt¹¹⁾, fest steht, daß ein entscheidender Fortschritt, ja die eigentliche Grundlegung der griechischen Naturphilosophie bei Anaximandros faßbar wird¹²⁾. Anaximandros fixierte, wohl als erster, seine Lehre in einer Prosaschrift¹³⁾, womit die griechische Wissenschaft die ihr gemäße literarische Form gefunden hatte. Anaximandros verstand die Welt als

10) Der Beginn universalwissenschaftlicher Bestrebungen und der Primat der Griechen, Stud. Gen. 14, 1961, 548 f. Vgl. allgemein zur Frage orientalischer Einflüsse auch Kirk-Raven 8 ff., Schwabl RE Suppl. IX 1436; 1484 ff.; mit reichem Material jetzt F. Lämmli, Vom Chaos zum Kosmos, Basel 1962.

11) Hyperkritisch neuerdings wieder D. R. Dicks ClQ 53, 1959, 294 ff.; vgl. dagegen von Fritz a. O. und Arch. f. Begriffsgesch. 2, 1955, 77 ff.; O. Becker, Das mathematische Denken der Antike, Göttingen 1957, 37 ff.

12) Vgl. zu Anaximandros nach Hölscher a. O. und Kirk-Raven 99 ff. vor allem Ch. H. Kahn, Anaximander and the origins of Greek cosmology, New York 1960, der die fundamentale Bedeutung des Anaximandros für alle folgende Naturphilosophie gebührend herausstellt (199: „Anaximander's conception of the world is... the prototype of the Greek view of nature as a cosmos...“); ferner C. J. Classen, Anaximander, Hermes 90, 1962, 159–172 (mit ausführlicher Bibliographie); P. Seligman, The Apeiron of Anaximander. A study in the origin and function of metaphysical ideas, London 1962.

13) Theopomp FG rHist 115 F71 nannte als ersten Prosaautor vielmehr Pherekydes von Syros, der aber von Anaximandros abhängig zu sein scheint, obwohl seine theogonische Spekulation im Typ altertümlicher ist, vgl. von Fritz RE XIX 2030 f.; Kahn 240.

das Gegeneinander und die übergreifende Ordnung elementarer Naturmächte, ein Prinzip, das alle späteren φυσικοί variierend übernahmen¹⁴). Anaximandros entwarf vor allem in kühnem Ausgreifen über alles Verifizierbare ein Bild vom Bau der Welt, dessen Grundstruktur für Jahrtausende bestimmend blieb: die Erde frei schwebend im Zentrum des Universums; die Kreisbahnen der Gestirne konzentrisch geordnet; das göttliche περιέχον, das die Welt umfängt. So wunderbar und korrekturbedürftig die Einzelheiten waren — die Erde als Säulentrommel, Mond und Sonne jenseits der Sternenbahnen, keine Berücksichtigung der eigentlichen Planeten —, alle späteren Berichtigungen und Ergänzungen hielten sich im Rahmen des einmal festgestellten Weltbaues. Beispielhaft blieb der Gedanke eines 'Weltmodells', eines räumlich-anschaulichen, geometrisch-mechanischen Systems, wie es an einem realen Modell erläutert werden kann — Anaximandros soll die erste Σφαῖρα hergestellt haben¹⁵).

Der plastische Sinn, die geometrische Grundkonzeption erweisen dieses Weltmodell als wesensmäßig griechisch; man könnte geneigt sein, Anaximandros als den Durchbruch griechischen Geistes zu verstehen, nachdem bei Thales fremde Anregungen noch nicht ganz assimiliert waren. Doch gerade für Anaximandros sind neue Orientkontakte nachweisbar. Wenn die Griechen, wie Herodot versichert (2,109), die astronomischen Instrumente πόλος und γνώμων von den Babyloniern übernahmen, so war nach doxographischen Zeugnissen eben Anaximandros der Vermittler¹⁶). Ebenso muß die Entdeckung der Schiefe der Ekliptik, die Anaximandros zugeschrieben wird,

14) In der Nachfolge Reinhardts bestreitet Hölscher 266 ff., daß die Denkform der Gegensätze vor Parmenides bestimmend sein konnte, während Kahn 119 ff.; 159 ff. unbedenklich von „opposites“ spricht; unbedenklich ist jedenfalls seine Formulierung: "this view of nature as a dynamic interplay between conflicting powers" (133).

15) Diog. Laert. 2, 2; Plin. n. h. 7, 203; vgl. O. Gigon, Der Ursprung der griechischen Philosophie, Basel 1945, 86: „seine Schrift war wesentlich die Erläuterung dieses Himmelsglobus“. Zum Modellcharakter des griechischen Weltbildes W. Schadewaldt, Das Weltmodell der Griechen, in: Hellas und Hesperien, Stuttgart 1960, 426–450.

16) Vgl. zum folgenden Hölscher 415 f.; Favorinus bei Diog. Laert. 2, 1, parallel Plin. n. h. 2, 187, der — wohl irrtümlich — Anaximenes nennt; ferner Euseb. Praep. Ev. 10, 14, 11 (VS 12 A 4) und Suda s. v. Anaximandros (VS 12 A 2); zur Sache Rehm RE VIII 2417 ff.

babylonischer Astronomie entstammen¹⁷⁾. Doch auch zur Erdkarte des Anaximandros — kreisrund, wie abgezikelt — fand sich ein berühmtes babylonisches Gegenstück¹⁸⁾. Vielleicht ist sogar der vom Griechischen her ganz überraschende Plural *οὐρανοί* bei Anaximandros von semitischem Sprachgebrauch angeregt¹⁹⁾.

Ein wichtiger Einzelzug des Weltmodells läßt sich indessen nicht aus altorientalischer Tradition herleiten: die Anordnung der Gestirne in verschiedenen Abständen von der Erde. Wohl tauchen auch in babylonischer Spekulation drei übereinander-gelagerte Himmel auf, doch bleiben sämtliche Gestirne am unteren, sichtbaren Himmel angeordnet, die Fixsterne bestimmen den Ort von Sonne, Mond und Planeten²⁰⁾. Und doch

17) VS 12 A 5; A 22; vgl. van der Waerden, History of the Zodiac, Arch. f. Orientforschung 16, 1953, 216 ff.; eine andere Frage ist, ob die exakte Einteilung der Ekliptik in 12 Zeichen zu je 30° babylonischen oder erst griechischen Ursprungs ist, vgl. Neugebauer a.O. 102; 140.

18) Zur Erdkarte des Anaximandros Diog. Laert. 2,2 und Eratosthenes VS 12 A 6; der Spott über die kreisrunde Karte Hdt. 4,36. Zu der babylonischen Tontafel im British Museum B. Meissner Klio 19, 1925, 97 ff.; abgebildet auch bei G. Sarton, A history of science I, London 1953, 84.

19) Die Deutung der Anaximandroszeugnisse ist umstritten. Nach Theophrast ließ Anaximandros aus dem Unbegrenzten *τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους* entstehen (so Simplicios, VS 12 A 9, vgl. Hippolytos, 12 A 11), worin die Ausdrucksweise des Anaximandros selbst anzuklingen scheint (vgl. Kahn 33 ff.; 46 ff.). Die Doxographen verstanden diese so, als sei von einer Vielzahl koexistierender Welten die Rede; dagegen trat nach Zeller (I 306 ff.) F. M. Cornford dafür ein, daß Anaximandros nicht koexistierende Welten im Sinn der Atomisten, sondern nur im Zyklus von Werden und Vergehen viele aufeinanderfolgende Welten angenommen habe (ClQ 28, 1934, 1 ff.; so auch Hölscher 270; 415; Seligman 125 ff.); darüber hinaus bestritt Kirk auch eine Vielzahl sukzessiver Welten bei Anaximandros (ClQ N.S. 5, 1955, 28 ff.; Kirk-Raven 121 ff.), vgl. Anm. 65. So bleibt ungewiß, was Anaximandros mit *οὐρανοί* meinte: die Vielzahl selbständiger Welten (so J. Kerschesteiner, Kosmos, München 1962, 29 ff.) oder die Teile je einer Welt, die 'Räder' von Sternen, Mond und Sonne als drei Himmel (so nach Zeller I 307 auch Kahn 50): in diesem Fall ist semitische Anregung sehr wahrscheinlich; 'Himmel' ist im Westsemitischen eine Pluralform, *οὐρανοί* kehrt dann wieder als Lehnübersetzung in der Septuaginta (vgl. auch Kittels Theol. Wörterb. V 496 ff.).

20) Vgl. B. Meissner, Babylonien und Assyrien II, Heidelberg 1925, 108: der unterste Himmel, der sichtbare Sternhimmel, bestehe aus Jaspis, der zweite Himmel aus saggilmut-, der dritte aus luludanitu-Stein... Die babylonische Astronomie interessiert sich vor allem für das Sichtbarwerden der einzelnen Gestirne, wofür komplizierte Tabellen angelegt werden;

wird erst durch den Gedanken der verschiedenen Gestirnsabstände der griechische Kosmosentwurf konstituiert als eine räumlich-geometrische Ordnung meßbarer Größen, während für die Babylonier nach wie vor Irdisches und Himmlisches als zwei Ebenen gegeneinanderstehen, wobei mythisch-bildhaftes Denken nach den Entsprechungen für Irdisches am Sternenhimmel sucht. Wohl konnten auch die Babylonier die Erscheinungen der Sternen-Ebene mit bewundernswertem Scharfsinn vorausberechnen, doch Anaximandros schuf eine ganz neue Art von Astronomie, indem er 'die Berechnung von Größen und Abständen' der Gestirne entdeckte (Eudemos Fr. 146 W.). Dabei sind die Angaben des Anaximandros im einzelnen überaus seltsam: der Erde am nächsten seien die Sterne, darüber der Mond, zuhächst die Sonne — eine Anordnung, die so offenbar verkehrt ist, daß hier am ersten jene Korrekturen der Späteren einsetzten, schon mit Anaximenes²¹⁾. Und nun hat Robert Eisler vor mehr als 50 Jahren darauf hingewiesen, daß eben diese abstruse Gestirnsordnung der iranischen Kosmologie eigentümlich ist²²⁾. Nachdem jedoch kürzlich Charles H. Kahn sich energisch gegen einen iranischen Einfluß auf Anaximandros ausgesprochen hat, wobei er auf die späte Abfassungszeit der iranischen Texte verwies²³⁾, lohnt es sich, der Frage genauer

die Vorstellung eines räumlich-mechanischen Modells spielt keine Rolle. Hölscher 415 behauptet babylonischen Ursprung der anaximandrischen Gestirnsordnung mit Verweis auf Diod. 2, 30, 6: nach babylonischer Lehre stünden 30 Fixsterne 'unter' der Bahn der 5 Planeten; doch abgesehen von der Problematik dieser späthellenistischen, synkretistischen Quelle (Poseidonios nach Schwartz RE V 672) spielen bei Anaximandros die 5 eigentlichen Planeten keine Rolle, es geht um die Stellung von Sonne und Mond, und Diod. 2, 31, 5 ist der Mond ausdrücklich als erdnah bezeichnet.

21) Anaximenes VS 13 A 7 § 6: die Fixsterne seien am weitesten entfernt. Dagegen ist noch für Parmenides (A 40a), Empedokles (A 50), Leukippos (A 1 § 33), Metrodor von Chios (VS 70 A 9) und Krates von Mallos (Aet. 2, 15, 6) die Sonne das höchste Gestirn. Die besondere Erdnähe des Mondes jedoch scheint nie mehr in Frage gestellt worden zu sein.

22) Weltenmantel und Himmelszelt I, München 1910, 90, 3; danach Boll RE VII 2565; W. Kranz NGG 1938, 156; Gigon a.O. 92; F. Cumont, Lux Perpetua, Paris 1949, 143. Zurückhaltend J. Duchesne-Guillemin East and West 13, 1962, 199 ff.

23) Kahn 90, 1; für ihn ist Anaximandros primär ein 'mathematical physicist' (97), er sucht daher eine physikalische Überlegung, die die Gestirnsordnung erklären soll: Feuer steigt nach oben, das größte Feuer steht am höchsten (vgl. auch H. Diels Arch. f. Gesch. d. Philos. 10, 1897, 229 f.). Natürlich schließen sich orientalische Anregung und physikalische

nachzugehen, handelt es sich dabei nicht nur um das Verhältnis von Orient und Griechentum, sondern überhaupt von mythischer Überlieferung und rationalem Denken in der Anfangsphase griechischer Naturphilosophie.

3.

Die Frage nach iranischen Einflüssen im frühen Griechentum führt freilich auf noch schwierigere Probleme als sie das altorientalische Material stellt. Während Tontafeltexte schon durch archäologische Kriterien historisch einigermaßen fixiert sind, ist die Auswertung der iranischen Schriften, die die Religion der Parsen erhalten hat, mit all den mannigfachen Unsicherheitsfaktoren behaftet, die eine sehr lange und wechselvolle Überlieferungsgeschichte mit sich bringt²⁴). Das Avesta, dessen älteste Teile, die Gathas des Zarathustra, spätestens im 6. Jahrhundert v. Chr. verfaßt sind²⁵), ist erst in sassanidischer Zeit endgültig aufgezeichnet worden, und nur ein Bruchteil des sassanidischen Corpus ist in nachsassanidischer Redaktion erhalten. Die Pahlavi-Texte, größtenteils in sassanidischer Zeit verfaßt, sind erst im 9. Jahrhundert n. Chr. abschließend redigiert worden. Sie zeigen sich stark beeinflusst von hellenistischer Philosophie, schöpfen aber andererseits weithin aus älterer iranischer Überlieferung, besonders aus verlorenen Avestateilen. Gerade im Pahlavi-Schrifttum pflegt man nach Resten ältester, vorzarathustrischer Überlieferungen zu suchen, nicht ohne

Deutung keineswegs aus, religiöse Überlieferung erhält einen neuen Sinn (vgl. Abschn. 7); doch ist zu betonen, daß Anaximandros die Vorstellung von oben und unten prinzipiell überwunden hat (vgl. Kahn 53 ff.); das Feuer wird offenbar gewaltsam nach außen gedrängt, indem die Flammenrinde 'abreißt' (A 10); die natürliche Aufwärtsbewegung des Feuers hat hier keinen Platz.

24) Für mannigfache Beratung auf dem Gebiet der Iranistik bin ich Prof. Dr. Karl Hoffmann zu großem Dank verpflichtet. Ich nenne an allgemeiner Literatur: W. Geiger, *Grundriß der iranischen Philologie II*, Straßburg 1896/1904; *Handbuch der Orientalistik I, 4: Iranistik*, hgg. v. B. Spuler, Leiden 1958; Jan Rypka, *Iranische Literaturgeschichte*, Leipzig 1959. Zur Religion H. S. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran*, Leipzig 1938; G. Widengren, *Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte*, Numen 1, 1954, 16–83; 2, 1955, 47–134; R. C. Zaehner, *The dawn and twilight of Zoroastrianism*, London 1961; R. Frye, *Persien*, Zürich 1962.

25) Zu Zarathustra nach Nyberg *Rel.* 188 ff. E. Herzfeld, *Zoroaster and his world*, Princeton 1947; J. Duchesne-Guillemin, *Zoroastre*, Paris 1948; W. B. Henning, *Zoroaster, politician or witch-doctor?*, Oxford 1951; W. Hinz, *Zarathustra*, Stuttgart 1961.

überzeugende Ergebnisse; doch kann sich die Untersuchung stets nur auf innere Kriterien stützen, und auf diese Weise wird die Priorität von iranischem gegenüber griechischem Geistesgut nie durch ein äußeres Zeugnis erhärtet. Vor allem aber ist die Religion Zarathustras und mit ihr die Avestatradition von Ostiran ausgegangen; erst allmählich drang sie bei den westiranischen Völkern durch, mit denen naturgemäß die Griechen allein in Kontakt kommen konnten, bei Medern und Persern ²⁶). Westiranische Überlieferungen, die den Griechen zur Zeit des Anaximandros bekannt sein konnten, werden also gerade in der iranischen Tradition nicht direkt faßbar, sie lassen sich nur vermutungsweise rekonstruieren aus ostiranischen Parallelen, aus etwaigen westiranischen Einflüssen im jüngeren Avesta und in Pahlavischriften und aus den von den Griechen selbst bewahrten Notizen. Man mag zurückschrecken vor Untersuchungen, die sich so weitgehend im leeren Raum bewegen, doch leer ist der Raum ja nur durch den Zufall der Traditionsgeschichte. Der Schluß, wo unsere Überlieferung zu versagen scheint, habe nie etwas existiert, wäre offensichtlich falsch.

Die Reihenfolge Erde—Sterne—Mond—Sonne, die so auffällig an die Ordnung des Anaximandros erinnert, ist im Iranischen ein Stück Jenseitslehre: nach dem Tod steigt die Seele des Frommen von der Erde auf zum Thron Ahura Mazdas, Sterne—Mond—Sonne sind die Stationen ihres Wegs. Ausführlich wird dies in Pahlavitexten dargestellt. Ich stelle — ohne Anspruch auf Vollständigkeit — zusammen ²⁷):

26) Vgl. E. Benveniste, *The Persian religion according to the chief Greek texts*, Paris 1929, und Nyberg pass.; die Kontroversen um Zarathustra (vgl. vor. Anm.) und die vielumstrittene Frage, inwieweit die Achämenidenkönige Zoroastrier waren (negativ etwa Widengren Numen 2, 86 ff.; positiv Duchesne-Guillemin, *The western response to Zoroaster*, Oxford 1958, 52 ff.), können darum außer Betracht bleiben. Nach der isolierten, vielleicht apokryphen Notiz des Xanthos (FGHist 765 F 32) sind genauere Nachrichten über Ζωροάστρης bei den Griechen seit der Mitte des 4. Jh. faßbar, vgl. J. Bidez-F. Cumont, *Les mages hellénisés*, Paris 1938.

27) Die Avestatexte sind im folgenden zitiert nach der Übersetzung von Fritz Wolff, Straßburg 1910, jedoch die Yašts nach der Übersetzung von H. Lommel, Göttingen 1927, die Gathas nach H. Humbach, Heidelberg 1959; Übersetzungen von Pahlavischriften bei E. W. West, *The Sacred Books of the East* ed. M. Müller (SBE), Oxford, vol. 5 (1880), 18 (1882), 24 (1885), 37 (1892), 47 (1897); Nyberg *Journ. Asiat.* 214, 1929, 193 ff.; R. Zaehner, *Zurvan*, Oxford 1955; Widengren, *Iranische Geisteswelt*, Baden-Baden 1961.

1. Bundahišn 30,11, ed. Anklesaria p. 199 ff., dt. Übers.: Widengren 179 f.

Die Seele des Guten geht zum Paradies „mit drei Schritten, die das Gut-Gedachte, das Gut-Geredete und das Gut-Getane sind. Der erste Schritt geht bis zu den Sternen, der zweite bis zum Mond, der dritte bis zur Sonne, wo das lichte Paradies (Garōdmān) liegt.“

2. Kleiner Bundahišn 12,1, engl. Übers.: West SBE 5, 34

Der mythische Berg Alburz „ever grew till the completion of eight hundred years; two hundred years up to the star station (pâyak), two hundred years to the moon station, two hundred years to the sun station, and two hundred years to the endless light“.

Etwas verwirrt erscheint die gleiche Grundstruktur in der Erzählung von der Welterschöpfung:

3. Bundahišn 3,7, ed. Anklesaria p. 32 f., Transskr. u. franz. Übers.: Nyberg JA 1929, 230 f., engl. Übers.: Zaehner 333 f.

Ohrmazd schuf „the sky in six stations; first the station of the clouds, second the firmament of the stars, third the stars exempt from contamination, fourth heaven — the Moon is that station —, fifth Garōdmān called the Endless (anaγr) Light — the Sun is that station —, sixth the place of the Amahraspands, seventh the Endless (asar) Light, the place of Ohrmazd“.

Den gleichen Weg der Seele legt Ardaī Viraz in der Ekstase zurück:

4. Ardāi Virāz Nāmak 7—10, ed. M. Haug, The Book of Arda Viraf, Bombay-London 1872, mit engl. Übers. S. 157 ff.; dt. Übers.: Widengren 237 ff.

(7) „Dann setzte ich den ersten Schritt in das Stern-Gefild, nach Humat (»das Gut Gedachte«) ...“ (8) „Als ich den zweiten Schritt tat, war es das Mond-Gefild in Huxt (»Das Gut Geredete«) ...“ (9) „Als ich den dritten Schritt tat, gelangte ich nach Huvaršt, dorthin, wo das Gut Getane (huvaršt) Gasfreiheit besitzt ... Dies ist das Sonnen-Gefild ...“ (10) „Den vierten Schritt setzte ich ins Licht des Paradieses ...“

Weitere Beschreibungen der Seelenreise:

5. Dāstān-i-Dēnīk 34,3 engl. Übers.: West SBE 18,76

“The righteous souls pass over the *Kinvad* bridge... they step forth up to the star, or the moon, or to the sun station, or to the endless light”.

6. Saddar 87,11, engl. Übers.: West SBE 24,352

“One step reaches to the star station, the second step reaches to the moon station, the third step to the sun station, and with the fourth step it reaches the *Kinvad* bridge”. (Die ‘Brücke des Büßers’ muß nach der sonstigen Tradition vielmehr vor dem ersten Schritt ins Sterngefeld überschritten werden).

Umgesetzt in Beschreibung des Kosmos:

7. Mēnōk-i-Xrat 7,1 ff., engl. Übers.: West SBE 24,29 f.

“Heaven is, first, from the star station unto the moon station; second, from the moon station unto the sun; and third, from the sun station unto garodman, whereon the creator Aūharmazd is seated”.

8. Pahlavi Rivāyat zu Dāstān-i-Dēnīk, engl. Übers.: Zaehner 365

“From the station of the stars to the station of the Moon is a distance of thirty-four thousand parasangs; from the station of the Moon to the station of the Sun it is thirty-four thousand parasangs; from the Sun to the sky it is thirty-four thousand parasangs; from the station of the stars to this place it is thirty-four thousand parasangs”.

In umgekehrter Richtung schwebte der göttliche Glanz zur Erde nieder, damit Zarathustra geboren werden konnte:

9. Dēnkart 7, 2, 3, engl. Übers.: West SBE 47, 17 f.

“...from the light which is endless it fled on, on to that of the sun; from that of the sun, it fled on, on to the moon; from that of the moon it fled on, on to those stars; from those stars it fled on, on to the fire which was in the house of Zōis” (Zarathustras Großvater).

Die Reihenfolge der Himmelsstationen von den Sternen über den Mond zur Sonne ist also eine feststehende Überlieferung, die in den Pahlavischriften im wesentlichen gleichförmig wiederholt wird. Sie entstammt nicht hellenistischer Kosmologie; hellenistisch ist vielmehr der Gegensatz der sieben Pla-

neten, die Ahriman zugeordnet sind, zu den zwölf göttlichen Tierkreiszeichen, überhaupt die speziell astrologischen Lehren, die in den Pahlavischriften eine bedeutende Rolle spielen. Die naive Einteilung der Himmelskörper in Sterne, Mond und Sonne ist demgegenüber offenbar älter, sie liegt den Einflüssen babylonischer und griechischer Astronomie voraus²⁸). Tatsächlich findet sich die gleiche Himmelsordnung bereits im Avesta, freilich der Eigenart dieser Texte entsprechend nicht in erzählender Darstellung, sondern eingeschmolzen in liturgische Formeln:

10. Yašt 13,57 (Fravaši-Yašt), dt. Übers.: Lommel 119

„Die guten ... Schutzgeister der Frommen verehren wir, die den Sternen, dem Mond, und der Sonne, den anfangslosen Lichtern die rechten (= wahrhaftigen) Bahnen gewiesen haben ...“

11. Yašt 12,25 ff. (Rašn-Yašt), dt. Übers.: Lommel 100 f.

„Auch wenn du, o frommer Rašnu, auf dem Gipfel der hohen Harati bist, um den rings Sterne, Mond und Sonne kreisen, rufen wir an, erfreuen wir den kraftvollen Rašnu ... (26) Auch wenn du, o frommer Rašnu, auf dem vom Weisen geschaffenen Stern Vanant bist, rufen wir. ...“ (27—32: Aufzählung weiterer Sterne) (33) „Auch wenn du, o frommer Rašnu, dort auf dem Mond, der den Samen des Rindes enthält, bist ... (34) Auch wenn du, o frommer Rašnu, bei dem König Sonne, der schnelle Rosse hat, bist ... (35) Auch wenn du, o frommer Rašnu, bei den anfangslosen selbstgeschaffenen Lichtern bist ...“

12. Yasna 1,16, dt. Übers.: Wolff 8

„Ich widme (es), ich vollziehe (es) für ... die Erde hier und den Himmel dort und für den ašaheiligen Wind; für die Sterne, den Mond, die Sonne, den anfangslosen unvergänglichen Lichtraum.“

13. Yasna 22,18, dt. Übers.: Wolff 57

„Zu verehren hole ich her ... die Erde hier und den Him-

28) Die iranische Himmelsordnung taucht in der griechischen Tradition ganz selten auf: 'Zoroaster' bei Lydos mens. 2,4 (Bidez-Cumont II 228); vielleicht hängt Paulus 2. Kor. 12 damit zusammen. Die Mithrasmysterien haben die 7 Planetensphären der griechischen Astronomie übernommen.

mel dort und den ašaheiligen Wind; die Sterne, den Mond, die Sonne, den anfangslosen unvergänglichen Lichtraum.“

14. Yasna 71,9, dt. Übers.: Wolff 100

„Die ganze Erde verehren wir und den ganzen Himmel verehren wir; und alle Sterne und den Mond und die Sonne verehren wir; den ganzen anfangslosen Lichtraum verehren wir“.

15. Gāh 3,6, dt. Übers.: Wolff 148

„Die Sterne und den Mond und die Sonne, die [himmlichen] Leuchten, verehren wir, den anfangslosen Lichtraum verehren wir“.

16. Vidēvdāt 11, dt. Übers.: Wolff 391 f.

„Es fragte Zaratuštra... Wie soll ich das Haus läutern?... wie die Sterne, wie den Mond, wie die Sonne, wie den anfangslosen Lichtraum... (2) Da sagte Ahura Mazdāh: ... so werden ... die Sterne geläutert, der Mond geläutert, die Sonne geläutert, der anfangslose Lichtraum geläutert...“ (10) „Ich gehe dir, o arglistiger Aṣra Mainyav, zu Leibe... von den Sternen aus, vom Mond aus, von der Sonne aus, von dem anfangslosen Lichtraum aus.“

Damit ist der Hinweis Kahns auf die späte Entstehung etwa des Bundahišn hinfällig geworden: die Reihenfolge Sterne — Mond — Sonne — anfangsloser Lichtraum ist bereits in den Liturgien des Avesta eine ganz feste Formel. Der Fravaši-Yašt gilt als einer der ältesten Yašts²⁹). Allgemeine Überlegungen führen somit an die Zeit des Anaximandros zumindest nahe heran. Weiter zurückzugehen nötigt die innere Geschlossenheit der iranischen Lehren: der Aufstieg der Seele von der Erde zum himmlischen Lichtreich ist ein sehr altes Stück religiös-ritueller Überlieferung; er findet sich ganz ähnlich in der vedischen Literatur³⁰), muß also indoarisches Erbe sein. Sicher ist

29) Nyberg Rel. 291 f.; Widengren Numen 2, 48 Anm.

30) Vgl. S. Wikander, Vayu I, Leipzig 1941, 42 ff.; Widengren Numen 1, 34 ff. Verlockend wäre es, auch die 'drei Himmel' der vedischen Überlieferung in diesen Zusammenhang zu stellen; die Sonne scheint dabei im höchsten Himmel gedacht zu sein (vgl. W. Kirfel, Die Kosmographie der Inder, Bonn 1920, 23; 41 ff.; H. Lüders, Varuna, Göttingen 1951/9, I 57 ff.; 294 ff.; II 589 ff.); doch ist das Zustandekommen und der ursprüngliche Sinn der Veda-Formulierungen zu kompliziert, als daß

er älter als Zarathustras Reform: nebenbei und selbstverständlich spielen die Gathas auf die Činvat-Brücke, die 'Brücke des Büßers' an, wo die Seelen der Guten von denen der Bösen geschieden werden³¹⁾. Wenn sich dabei Zarathustra erbietet, er selbst werde mit den Guten die Brücke des Büßers überschreiten (Yasna 46,10), so hört man den Schamanen sprechen, der in der Ekstase die Jenseitsreise antritt, der ihre Stationen kennt und die Seelen sicher ans Ziel zu geleiten versteht³²⁾. Daß der Weg zum Paradies von den Sternen über den Mond zur Sonne geht, ist durchaus sinnvoll: die Sonne ist das eigentliche Himmelstor, aus dem der Glanz des Jenseits strahlt — auch dies vielleicht eine Vorstellung, die auf indoarisches Erbe zurückgeht³³⁾.

So spricht alles dafür, daß die Folge Sterne — Mond — Sonne — Paradies ihren Ursprung im schamanistischen Ritual der Seelenreise hat; die Pahlavitexte zeigen den alten Zusammenhang, der auch hinter den Avestaformeln steht. Dann aber ist gegenüber dem iranischen Seelenmythos der Weltbau des Anaximandros sekundär. Es ist doch nicht zu glauben, daß ein gerade in Griechenland sogleich überholtes astronomisches System den Rahmen für den Jenseitsglauben der Iranier geliefert haben sollte. Andererseits wagt auch Kahn nicht anzunehmen, daß eine solche Übereinstimmung im einzelnen, "this curious parallel", ganz ohne gegenseitige Einflüsse zustande gekommen sei. Ein Ausweg wäre noch, altgriechische, letztlich indogermanische Überlieferungen zu postulieren, denen Anaximandros folgen konnte — eine Hypothese, die sich nicht stützen läßt. So bleibt nur der Schluß: Anaximandros entnahm

31) Yasna 46,10; 51,13; vgl. Nyberg, Rel. 179 ff.

32) Zum iranischen Schamanismus Nyberg Rel. 160 ff.; Widengren Numen 2, 62 ff.; zurückhaltend Duchesne-Guillemin, The western response 31 f.; die spöttische Ablehnung von Henning, Zoroaster 19 f.; 29 ff. stützt sich vor allem auf das Argument, die Griechen hätten solch primitive Sitten, hätten sie bestanden, gewiß zur Zielscheibe ihres Witzes gemacht; doch liegt die Sache bei den Griechen selbst komplizierter, vgl. diese Zeitschr. 105, 1962, 36 ff., und immerhin kennt die griechische Tradition die μάγοι als Nekyomanten, vgl. das Satyrspiel Agen TGF² p. 811, Lukian Menipp. 6, Bidez-Cumont I 180 ff.

33) Vgl. J. Hertel, Die Himmelstore im Veda und im Avesta, Leipzig 1924, mit Verweis auf Yasna 57,21: der Himmel 'selbstleuchtend aus seinem inneren Teil, sterngeschmückt von seinem äußeren Teil'. Die Tore in der Sonne, die sich auf Beschwörungen hin öffnen, erscheinen auch in der 'Mithrasliturgie' Pap. Gr. Mag. 4, 575 ff.; 620 ff.

das Gerüst für seinen kosmischen Entwurf iranischer Mythologie.

4.

Doch weiter: die Seelenreise endet nicht bei der Sonne, ihr Ziel ist das himmlische Paradies, das in iranischer Lehre mit einer festen Formel bezeichnet wird: die 'anfangslosen Lichter', *anagrā raočā*³⁴). Bei Anaximandros aber liegt jenseits des Sonnenrades das *ἄπειρον*, das die Welt umgibt. Τὸ ἄπειρον, der entscheidende Grundbegriff in der Kosmologie des Anaximandros, gewinnt damit eine merkwürdige Entsprechung in der iranischen Spekulation.

Zunächst das iranische Material: die 'anfangslosen Lichter' jenseits der Sonne sind genannt in den zitierten Avestatexten Nr. 10—16, in den Pahlavitexten Nr. 2, 8, 9, verwirrt Nr. 3, vgl. auch Nr. 1; 4. Dazu kommt

17. Hadōxt-Nask 2, 15, dt. Übers.: Widengren 174

„Den ersten Schritt vorwärts tat damit die Seele des gerechten Mannes und setzte den Fuß nieder im Gut Gedachten. Den zweiten Schritt vorwärts tat damit die Seele des gerechten Mannes und setzte den Fuß nieder im Gut Geredeten. Den dritten Schritt vorwärts tat damit die Seele des gerechten Mannes und setzte den Fuß nieder in den anfangslosen Lichtern.“

18. Pürsišnīhā 38, Transskr. u. franz. Übers. bei Darmesteter, *Le Zend-Avesta* III 69 f. nennt als Ziel des Frommen *le Paradis, la lumière infinie et la félicité imméritée*“.

Ferner wird der „unvergängliche anfangslose Lichtraum“ in den liturgischen Gebeten *Vidēvdāt* 19,35 (Wolff 431), *Yasna* 16,6 (Wolff 45), *Sih rōčak* 1, 30; 2, 30 (Wolff 301; 305) genannt.

Dieses 'unendliche Licht' (Pahlavi: *asar rōšnīh*) gehört innig zu Ahura Mazda:

19. *Bundahišn* 1, 2, ed. Anklesaria p. 2 f., Transskr. u. franz. Übers.: Nyberg *JA* 1929, 206 f.; dt. Übers.: Widengren 58

„Die Unbegrenzte Zeit hindurch war er (*Ōhrmazd*) immerwährend im Lichte. Jenes Licht ist *Ōhrmazds* Thron und Ort. Einige nennen es »das Unendliche Licht«.“

34) *raočāh-* (es-Stamm) zu leuk- 'leuchten', lat. *lux* usw.; *an-ayra-* zu *ayra* 'das Erste, Höchste, Spitze, Anfang'; in der Verbindung *anayra-raočāh-* sind stets Pluralformen gebraucht; Wolff übersetzt etwas freier 'Lichtraum'.

20. Bundahišn 28,7, ed. Anklesaria p. 191, dt. Übers.: Widen-gren 51

„Wie Ōhrmazd seinen Thron im unendlichen Lichte und sein Dasein im Paradiese hat . . .“

Im mazdaischen Kalender gehört der letzte, 30. Tag des Monats den 'anfangslosen Lichtern' (mittelpersisch: anayrān), nach Himmel (27.), Erde (28.) und Gottes Wort (29.), als dem „Inbegriff der ganzen göttlichen und menschlichen Welt“³⁵⁾, der zugleich vorausweist auf Ahura Mazda, dem der erste Tag des folgenden Monats wieder heilig ist. Auch in der Verkündigung Manis, der darin iranischer Lehre folgte, stand am Anfang das Licht als Reich Gottes, ungeschaffen und unendlich³⁶⁾.

Der mazdaische Kalender, im 5. Jahrhundert v. Chr. eingeführt, ergibt einen äußeren Terminus ante quem für die Vorstellung von den 'anfangslosen Lichtern'; sie darf als wesentlich älter gelten, als fester Bestandteil der ganzen Lehre von der Seelenreise, wie schon die Avestaformeln erkennen lassen. Auch im Altindischen ist vom Aufstieg in ein übersinnliches Lichtreich jenseits des sichtbaren Himmels die Rede³⁷⁾. Zugrunde liegt wohl weniger die Anschauung des strahlenden Tageshimmels als vielmehr ein eigentümliches Erlebnis der Ekstase. Vielfach ist bezeugt, wie Mystiker im beseligenden Hereinbrechen eines übersinnlichen Lichtes die göttliche Gegenwart erleben; es genügt der Hinweis auf die Hesychasten, jene Mönche vom Berg Athos, die das 'ungeschaffene Licht' vom Tabor zu schauen sich bemühten³⁸⁾. So mag der iranische Schamane am Ziel der Seelenreise, auf der letzten Stufe der Versenkung die 'anfangslosen Lichter' erblickt haben³⁹⁾. Die Gewißheit, das Absolute

35) Nyberg Rel. 379; vgl. Sih rōčak 1,30; 2,30; Afrīnakān 3,9; 10 (Wolff 301; 305; 311); Datierung des mazdaischen Kalenders auf 441 v. Chr.: S. H. Taqizadeh, Old Iranian Calendars, London 1938 (vgl. Widen-gren Numen 2,87 f. Anm.), gegen J. Marquart, Untersuchungen zur Geschichte von Eran II, Leipzig 1907, 192 ff., der 485 v. Chr. erschloß.

36) Vgl. Widen-gren, Mani und der Manichäismus, Stuttgart 1961, 50 ff.

37) rocaná, vgl. Lüders a.O. I 66 ff.

38) Vgl. H. G. Beck, Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich, München 1959 (Handbuch der Altertumswiss.) 322 ff.; 364 ff.; V. Lossky, Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche, Köln 1961, 271 ff.

39) Der andere Name des Paradieses ist garō damāna, 'Haus des Lobliedes'; zum Sehen tritt das Hören, das eine nicht minder große Rolle im ekstatischen Erlebnis spielt.

erreicht zu haben, das nichts mehr über sich hat, drückt sich in den Epitheta aus: anayra- und x^vaδāta-, 'anfangslos' und 'selbstgeschaffen' ⁴⁰).

Von hier aus wird auch die kosmologische Funktion dieses 'unendlichen Lichts' verständlich: es ist der Ursprung der Welt, alle Schöpfung ist von ihm ausgegangen, wie die Pahlavitexte schildern:

21. Bundahišn 1,29, ed. Anklesaria p. 12, Transskr. u. franz. Übers.: Nyberg JA 1929, 216 f., engl. Übers.: Zaehner 316, dt. Übers.: Widengren 64
Ohrmazd „brachte die unendliche Form ⁴¹) aus dem Unendlichen Licht hervor und schuf die ganze Schöpfung aus der anfangslosen Form“.
22. Bundahišn 1,41, ed. Anklesaria p. 17, Transskr. u. franz. Übers.: Nyberg JA 1929, 220 f., engl. Übers.: Zaehner 318, dt. Übers.: Widengren 67
„Aus dem Unendlichen Licht brachte er (Ohrmazd) das Feuer hervor, aus dem Feuer den Wind, aus dem Wind das Wasser, aus dem Wasser die Erde, die materielle Welt“.
23. Pahlavi Rivāyat zu Dāstān-i-Dēnīk 46, engl. Übers.: Zaehner 364 f.
„There was an implement like a flame of fire, pure in light; it was fashioned from the Endless Light; and from it all creation was made“.
24. Dāstān-i-Dēnīk 64,3 ff., franz. Übers.: S. Hartmann, Gayomart, Uppsala 1953, 43
„Ohrmazd... produisait de la lumière infinie le corps d'un prêtre dont le nom était celui d'Ohrmazd, dont l'éclat était celui du feu... et, dans ce corps d'un prêtre, il créa l'homme“.
25. Dēnkart ed. Madan p. 282 f., engl. Übers.: Zaehner 391
“... so much Knowing was necessary for the Creator to

40) x^va-δāta-, gebildet aus dem Reflexivstamm sūe- und Wurzel *dhē- (τ(θ)ημι), 'selbstgeschaffen' (Lommel), 'eigener Bestimmung unterstehend', von Wolff etwas freier 'unvergänglich' übersetzt (o. Text 11–13).

41) Andere Lesart 'eine Priestergestalt', vgl. Text Nr. 24; nach Duchesne-Guillemin East and West 13,204 f. ist vielmehr zu lesen: 'a form of fire'.

rise up for the creative act. The first result of this rising up was the Endless Light." Hier ist das 'anfangslose Licht' selbst geschaffen, doch vor aller anderen Schöpfung.

26. Dēnkart ed. Madan p. 347, engl. Übers.: Zaehner 373
"He who formed the x^varr⁴²) is the creator Ohrmazd. The seed from which it derives is the Endless Light".
 27. Dēnkart ed. Madan p. 349, engl. Übers.: Zaehner 373
"The instrument which the Creator fashioned from the Endless Light . . ."
- Vgl. auch Mēnōk-i-Xrat 8,6, engl. Übers.: Zaehner 368
"The Creator Ohrmazd fashioned his creation . . . from his own light".

Über das Alter dieser Weltschöpfungslehren muß man vorsichtig urteilen. Zumindest im Bundahišn liegt der Einfluß hellenistischer Elementenlehre auf der Hand⁴³). Doch daneben stehen ganz andere Vorstellungen, in denen die Welt im Urzustand, wie sie aus dem 'Unendlichen Licht' hervorging, offenbar ein riesiger Menschenleib ist, der einmal — Text Nr. 24 — auch Ohrmazd heißt, und hierin sieht man wohl mit Recht einen hochaltertümlichen Zug⁴⁴). Gemeinsam aber ist den verschiedenen Versionen der Ursprung aus dem 'Unendlichen Licht', und diese Lehre kann damit gleichfalls als alt gelten. Und wirklich spielt schon ein Avestatext darauf an, wenn die Gläubigen beten: „Möchten wir des schöpferischen Schöpfers schöpferisches Licht, das des Ahura Mazdah, zu sehen bekommen“⁴⁵). Der Lichtraum des Paradieses, zu dem die Seele zurückkehrt, ist zugleich der 'schöpferische' Ursprung der Welt.

Wenn die Folge von Sternen, Mond und Sonne Anaximandros mit iranischer Überlieferung verbindet, dann ist das ἀπειρον von den 'anfangslosen Lichtern' nicht zu trennen. Die Entsprechung erstreckt sich auf vier bezeichnende Einzelzüge: die Benennung durch Negation der Grenze, die Göttlichkeit, die doppelte Funktion als Ursprung der Welt und als weltumschließendes περιέχον.

42) Zaehner 128 f. übersetzt 'Fortune'; funktionell entspricht das 'implement' oder 'instrument' Text Nr. 23; 27.

43) Text Nr. 22, Duchesne-Guillemin RE Suppl. IX 1589.

44) Vgl. A. Olerud, L'idée de macrocosmos et de microcosmos dans le Timée de Platon, Uppsala 1951; Duchesne-Guillemin a.O. 1585 f.

45) Yasna 58,6, Wolff 81: daθušō . . . dadūžbiš raočōbiš.

Was Anaximandros mit *ἄπειρον* präzise gemeint und warum er den Ursprung des Alls so benannt hat, ist ein immer wieder neu diskutiertes Problem. Einleuchtend scheint die Überlegung, der Ursprung müsse der Bestimmtheit und gegenseitigen Abgrenzung der Einzeldinge vorausliegen, heiße also *ἄπειρον* als das 'Unbestimmte', wenn nicht als streng qualitätslos vorgestellt, so doch vielleicht als innige Mischung der Gegensätze⁴⁶). Dagegen steht die philologische Beobachtung, die zwingt, den räumlichen Aspekt des *ἄπειρον* in den Vordergrund zu rücken⁴⁷). Dann scheint eher die andere Überlegung bestimmend zu sein, die Aristoteles anführt und Doxographen dem Anaximandros zuweisen: 'unendlich' müsse der Ursprung sein als unerschöpflicher Vorrat für alles Werden⁴⁸). Widersprüche jedoch ergeben sich dann daraus, daß, wenn die Dinge ins *ἄπειρον* zurückkehren, der Vorrat stets ergänzt wird, auch ohne unendlich zu sein; wenn aber die Dinge auseinander entstehen und ineinander übergehen, 'einander' Buße zahlend nach dem Wortlaut des Fragments, dann ist das *ἄπειρον* nicht nur in seiner Bestimmtheit als 'Unendliches', sondern überhaupt letzten Endes überflüssig⁴⁹). Denn wie man sich vorstellen soll, daß das *ἄπειρον* 'alles lenkt', bleibt dunkel⁵⁰).

46) 'indefinite' übersetzen Kirk-Raven; vgl. W. K. C. Guthrie, *In the beginning*, London 1957, 31; H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München 1962², 300: „Hintergrund von unbestimmten Möglichkeiten . . . , die unabgegrenzt miteinander verschwimmen, so wie auch ihre Summe unabsehbar und ohne Grenzen ist“. F. M. Cornford, *Principium Sapientiae*, Cambridge 1952, 178: *ἄπειρον* 'indistinct', darin die Dinge 'fused, like wine and water'; vgl. die Kritik von Seligman 28 ff.; 40 ff.

47) Kahn 232 f.; Classen 161 ff.

48) Arist. phys. 203 b 18, 208 a 8; Aet. 1, 3, 3 (VS 12 A14); vgl. Zeller I 274 f.; W. Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart 1953, 35; Kahn 38; G. Calogero *Gnomon* 34, 1962, 321 f.

49) W. Kraus *RhM* 93, 1950, 364—379 nahm an, daß Anaximandros ein Vergehen ins Nichts, keine Rückkehr ins *ἄπειρον* lehrte; dann ist der unerschöpfliche Vorrat notwendig; der erste Satz des 'Fragments' B 1 muß dann nicht nur in der Formulierung modernisiert, sondern inhaltlich falsch sein; dagegen beziehen Kirk (*ClQ* 1955, 35; Kirk-Raven 118 f.) und Kahn (178 ff.) *ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις* . . . nicht auf das *ἄπειρον*, sondern auf die auseinander entstehenden Gegensätze, es gehe nicht um Weltuntergang, sondern die 'fluctuating balance' (Kirk) in unserer einen Welt (vgl. Anm. 19); die 'unerschöpfliche Quelle' wird dann überflüssig (Classen 163 f.). Doch ist — gegen Kahn — festzuhalten, daß Theophrast-Simplikios eindeutig von Entstehen aus dem *ἄπειρον* und Vergehen ins *ἄπειρον* sprechen: wenn das *ἄπειρον* erst als *ἀρχή τε καὶ στοιχεῖον τῶν ὄντων*, dann als *φύσις* . . . , *ἐξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς* bezeichnet ist, kann *ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις* im

Anders wäre die Lage des Interpretieren, wenn sich genauer bestimmen ließe, was Anaximandros vorgegeben war, wenn sich überhaupt erweisen ließe, daß der Gedanke des *ἄπειρον* nicht durch Schließen und Abstrahieren gleichsam im leeren Raum konstruiert, sondern aus älterer Überlieferung herauskristallisiert ist. Längst hat Cornford⁵¹⁾ gefordert, die frühgriechische Philosophie und insbesondere Anaximandros zu begreifen als "restatement in rational terms of a prescientific view of the world", und Seligman, der die 'metaphysische' Funktion des *ἄπειρον* als des schlechthin jenseitigen Beziehungspunktes herausstellt, von dem aus die innerweltlichen Gegensätze in ihrer Bedingtheit und ihrer Ordnung durchsichtig werden, sucht gleichwohl nach 'antecedents' dieser Vorstel-

nächsten Satz nichts anderes meinen als Entstehung aus dem *ἄπειρον*, von der auch der folgende Satz, den Kahn (166 ff.) nicht mehr behandelt, noch spricht; vgl. auch von Fritz a.O. 551,18; Seligman 78 ff.; so bleibt nur die unbehagliche Behauptung, Theophrast habe Anaximandros gründlich mißverstanden (Kirk); vgl. auch Anm. 65.

50) Vgl. Kirk-Raven 115 f.; darauf gestützt verwirft Classen 168 f. die Notiz des Aristoteles (*τὸ ἄπειρον*) *περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾷν* (phys. 203 b 11), in der man gemeinhin einen Grundgedanken, ja den Wortlaut des Anaximandros findet (vgl. Diels zu VS 12 A 15; Kahn Festschrift Ernst Kapp, Hamburg 1958, 19 ff. und a.O. 44). Classens Bemerkung zu Aristoteles: „sein *δοκεῖ* (b 11) läßt keinen Zweifel, daß er hier eigene Vermutungen äußert“, ist jedoch unzutreffend: Aristoteles referiert die Argumente, auf Grund deren frühere Denker ein *ἄπειρον* als *ἀρχή* annahmen; er selbst akzeptiert den Beweisgang nicht voll und ganz, da für ihn *ἄπειρον* ja nur *δυνάμει* existieren kann; wenn er also schreibt: *διὸ . . . οὐ ταύτης ἀρχή, ἀλλ' αὐτῇ τῶν ἄλλων εἶναι δοκεῖ καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾷν, ὥς φασιν . . .* so distanziert er sich mit *δοκεῖ* vom fremden Beweisgang, *περιέχειν καὶ κυβερνᾷν* dagegen sind nähere Bestimmungen, die die früheren auf ihre *ἀρχή* anwandten, vom aristotelischen Zusammenhang nicht unmittelbar gefordert, also Zitat (*ὥς φασιν*); nichts stützt die Hypothese, daß Aristoteles hier Formulierungen von Heraklit (B 41) oder Parmenides (B 12,3) einfließen ließe (Classen a.O.), bei denen *ἄπειρον* keine Rolle spielt; allenfalls kommt Diogenes von Apollonia (B 5) in Frage, der aber kaum prinzipiell Neues brachte. Wenn indessen dem *ἄπειρον* eine religiöse Konzeption zugrundeliegt, wird das Problem des *κυβερνᾷν* verwandelt: wie das Göttliche eingreift, ist immer eine schwer zu beantwortende Frage, aber daß es eingreift und 'alles lenkt', ist eine vorgegebene Gewißheit; Sokrates war noch von der Art, wie Anaxagoras den *Νοῦς* 'alles lenken' ließ, höchst unbefriedigt (Pl. Phd. 97 b). Vgl. jetzt auch F. Solmsen Arch. f. Gesch. d. Philos. 44, 1962, 109—131; er gewinnt für Anaximanders *ἄπειρον* das weitere Prädikat *πάντα ἐν αὐτῷ ἔχει* und vermutet, das *ἄπειρον* 'lenke alles', indem es die Himmelsbewegungen hervorbringe und erhalte.

51) From religion to philosophy, London 1912 (repr. New York 1957) 6.

lung in vorphilosophischer Tradition⁵²⁾. Unter diesem Aspekt verdient das iranische Vergleichsmaterial besondere Beachtung.

Zwar ist *ἄπειρον* keine genaue Übersetzung der 'anfangslosen Lichter'; wörtliches Äquivalent zu *αναγρᾶ* wäre eher *ἀναρχος*, und von 'Licht' hat Anaximandros in diesem Zusammenhang nicht gesprochen, hat er doch nach dem ausdrücklichen Zeugnis der Doxographen sein Prinzip nicht näher bestimmt⁵³⁾. Doch könnte sein, daß das Ausgesagte als bewußte Verknappung eines viel reicheren Vorstellungsgehaltes zu verstehen ist; man ist sich darüber einig, daß *τὸ ἄπειρον* bei Anaximandros nicht den Begriff der Unendlichkeit, sondern ein unendliches Etwas meinte⁵⁴⁾, und Spätere bezeichnen nicht selten das *περιέχον* als Feuer oder *αἰθήρ*⁵⁵⁾. Dem Wort *ἀναρχος*, das zudem in der Bedeutung 'führerlos' vorbelastet war, fehlt der räumliche Aspekt, der für das Weltmodell so wichtig war. Dabei ist bemerkenswert, daß als Beschreibungen des *ἄπειρον* zwar *ἀθάνατον* und *ἄγήρων* sicher bezeugt sind, nicht dagegen *ἀγέννητον*: die 'Anfangslosigkeit' war in *ἄπειρον* offenbar schon mitgedacht und darum nicht eigens ausgesagt⁵⁶⁾.

Entscheidend jedoch ist, daß die iranische Lehre das Modell liefert für eine Eigentümlichkeit, die weder aus griechischer noch aus altorientalischer Tradition befriedigend erklärt werden kann: der Ursprung, negativ benannt, als das Göttliche, das zugleich die Welt umgibt und lenkt⁵⁷⁾. Im Griechischen führt

52) Seligman 134 ff. vergleicht dabei das *ἄπειρον* vor allem mit der Okeanos-Vorstellung.

53) Diog. Laert. 2,1; Aet. 1,3,3; die vieldiskutierten Notizen des Aristoteles über ein Element 'zwischen' den Elementen müssen beiseitebleiben, obwohl Kahn 44 ff. sie wieder auf Anaximandros beziehen möchte; vgl. Zeller I 283 ff.; Hölscher 274 ff.; Kirk-Raven 110 ff., Classen 164, Seligman 35 ff.; Arist. phys. 187 a 14 bleibt für Kahn (45 f.) eine schwer zu eliminierende Gegeninstanz. Vermutlich ist die Theorie vom Zwischenelement eine voraristotelische Interpretation des anaximandrischen *ἄπειρον*.

54) Vgl. schon Zeller I 272; Classen 162.

55) *αἰθήρ ἄπειρος* Anaxagoras B 1 (als Luft aufgefaßt), *αἰθήρ* als *περιέχον* Hippokr. Carn. 2 (VS 64 C 3), Feuer als *περιέχον* Philolaos A 16. Vgl. Eur. Ba. 293; Fr. 919; 941.

56) Classen GGA 1959, 41 f., vgl. a.O. 161 vermutet ansprechend, daß Anaximandros das epische Paar *ἀθάνατον καὶ ἄγήρων* gebrauchte, *ἀνώλεθρον* und *ἀίδιον* spätere Umschreibungen sind.

57) Nach Zeller I 293 zweifelt Classen 161 daran, daß Anaximandros selbst das *ἄπειρον* als *θεόν* bezeichnet hat; es liege ein Schluß des Aristoteles (phys. 203 b 13) vor; doch vgl. auch cael. 284 a 2 ff.; selbst wenn indessen Anaximandros das *ἄπειρον* nur *ἄγήρων καὶ ἀθάνατον* nannte, gab er

kein Weg vom ἄπειρον zum θεῖον. Auch wenn der 'Finitismus' des griechischen Geistes gelegentlich übertrieben wurde⁵⁸⁾, bleibt doch bestehen, daß für griechisches Empfinden Vollkommenheit und Grenze, τέλος und τέλειος zusammengehören; Parmenides ist insofern griechischer als Anaximandros. Ἀπειρων heißen bei Homer Erde, Meer und Nacht, oder auch der δῆμος — nicht aber Himmel oder Olympos⁵⁹⁾; das Undurchdringbar-Unerforschliche bedeutet einen Mangel an Klarheit und Gestaltung, widerspricht dem plastischen, aristokratischen Sinn der Griechen. Man hat das ἄπειρον seit je mit dem Chaos Hesiods verglichen, dem uranfänglichen Abgrund⁶⁰⁾, insbesondere mit dem in der Titanomachie beschriebenen χάσμα, wo Erde, Tartaros, Meer und Himmel ihre Quellen und Grenzen haben⁶¹⁾; doch dazu ist ausdrücklich gesagt: τὰ τε συγγέουσι θεοὶ περ (739). Von hier führt nicht eine einfache Umsetzung ins Begriffliche zum ἄπειρον des Anaximandros, sondern eine geradezu revolutionäre Umwertung; was 'äußerste Ferne zum Olympos' war (Hölscher 398), tritt an die Stelle des Olympos selbst.

Doch auch die babylonischen, phönikischen und ägyptischen Kosmogonien, auf die Hölscher so nachdrücklich hingewiesen hat, können gerade diesen Sprung nicht erklären. Wenn im babylonischen Welterschöpfungsepos die Wasser der Tiefe am Anfang stehen, Apsu und Tiamat, wenn diese Wasser in gewisser Weise den Kosmos 'umfassen', insofern vom Wasser unter der Erde und über der Himmelsfeste die Rede ist, so stehen sie doch im offenen Gegensatz zu den herrschenden Göttern: erst indem Apsu und Tiamat erschlagen werden, kann der Kosmos entstehen, der Marduk untertan ist. Auch die phönikische Kosmogonie nach Philon von Byblos betont die abstoßenden Züge des

unmißverständlich zu verstehen, daß es göttlich ist; vgl. auch Jaeger a.O. 41 ff. Problematisch sind die Angaben der Doxographen über die οὐρανοὶ als Götter, Kahn 47 f.

58) Die angebliche Scheu der Griechen vor dem Unendlichen sucht R. Mondolfo zu widerlegen, L'infinito nel pensiero dell' antichità classica, Florenz 1956², seinerseits nicht ohne Übertreibung.

59) Vgl. die Belege bei Classen 163,3; 165.

60) Zur Interpretation des hesiodeischen Chaos Hölscher 398 f.; Fränkel a.O. 112; 116 ff.

61) Hes. Theog. 736 ff., vgl. G. Vlastos Gnomon 27, 1955, 74 f. Anm.; Classen 162: „Τὸ ἄπειρον ist die Prosaübersetzung jener zwei Verse, mit denen uns das χάσμα geschildert wird“; Vlastos hält es für möglich, daß das Wort θεοπέσιον V. 700 als aufs Chaos bezogen verstanden wurde; doch abgesehen davon, daß es nicht einfach 'göttlich' heißt, stellt φλόξ ἄσπετος V. 697 f. klar, daß θεοπέσιον zu καῦμα gehört.

Urgrundes: dunkle Luft, schlammiges Chaos ⁶²⁾, und ebenso fassen die ägyptischen Kosmogonien in ihrer so weit vorangetriebenen Begrifflichkeit den Urzustand immer als ein Noch-nicht, das mit dem Auftreten der Kultgötter überwunden ist ⁶³⁾.

Anders die 'anfangslosen Lichter', in denen Ahura Mazda thront: sie sind nicht vorweltliches, überholtes Chaos, sondern Ursprung der Welt, Stätte des höchsten Gottes und das dem Menschen zugedachte Ziel zugleich. Und eben darin entspricht ihnen das *ἄπειρον* des Anaximandros: nicht gottverhaßter Abgrund oder urweltliches Monstrum, sondern göttlicher Ursprung, der die Welt aus sich hervorgebracht hat, sie umfaßt und lenkt — ein Ausdruck religiöser Gewißheit ⁶⁴⁾ — und sie schließlich wieder in sich aufnehmen wird. Anaximandros scheint in der Tat eine echte Zerstörung der Welt, ein dem Entstehen entsprechendes Vergehen des ganzen Kosmos angenommen zu haben ⁶⁵⁾; und eben dies erinnert abermals an iranische Überlieferungen. Während für die alten Stadtkulturen am Nil und im Zweistromland die Aufrechterhaltung der kosmischen und staatlichen Ordnung, der Fortbestand des Bestehenden das zentrale, religiös gefaßte Anliegen war, hatten die iranischen Völker offenbar seit alters eschatologische Vorstellungen ausgeprägt: die Welt wird und soll nicht so bleiben, wie sie ist, sie hat sich vom Göttlichen entfernt, doch steht ein endgültiger Sieg des Göttlichen zu erwarten ⁶⁶⁾.

5.

Strabon stellt fest, die Perser hätten bei den Griechen von allen Barbaren am meisten Ruhm gewonnen, weil sie die Herrschaft über die Griechen in Kleinasien errangen (15 p. 735).

62) FGrHist 790 F 2 = Euseb. Praep. Ev. 1, 10, 1: ἀπὸ ζοφώδους, χάος θολερόν.

63) Vgl. Hölscher 387 f. J. Pirenne, L'influence égyptienne sur la philosophie ionienne, Annuaire de l'inst. de philol. et d'hist. orient. et slaves de l'univ. Bruxelles 15, 1958/60, 77 behauptet, das *ἄπειρον* des Anaximandros sei nichts anderes als das 'chaos primordial' der Ägypter; doch sind seine Ausführungen, ohne alle Belege, viel zu allgemein und unbestimmt, um irgend etwas beweisen zu können.

64) Vgl. Anm. 50.

65) Zum Weltenuntergang bei Anaximandros o. Anm. 19; 49; Seligman 73 ff.; 81; VS 12 A 27; A 17.

66) Überblick über eschatologische Vorstellungen bei den Iranern bei Widengren Geisteswelt 165 ff., Numen 1,39 ff.; zum damit verschlungenen Problem des Zurvanismus u. Anm. 75.

Doch schon ehe Kyros das Lyderreich stürzte, müssen die Meder einen festen, bestimmenden Platz im Bewußtsein der Ionier eingenommen haben. Noch zur Zeit der Perserkriege sprachen ja die Griechen vielmehr von *Μῆδοι*, *Μηδικά*, *μηδικισμός*, hatten also insofern von der Usurpation der Achämeniden gar keine Notiz genommen. Die Kontakte zu den Medern müssen so alt oder jedenfalls so intensiv gewesen sein, daß der Name der 'Māda', dem ionischen Lautbestand assimiliert, zu *Μῆδοι* werden konnte⁶⁷). Seit Kyaxares Ninive erobert und das Lyderreich angegriffen hatte, waren die Meder für die Griechen Kleinasien in erregende Nachbarschaft gerückt.

Ein Eroberervolk lenkt die Aufmerksamkeit der Umwelt gewaltsam auf sich und entwickelt dadurch auch im kulturellen Bereich eine gewisse Gravitationskraft. Es ist im Nachhinein nicht ganz leicht, sich klarzumachen, daß bei den Griechen vor Marathon und Salamis ein Bewußtsein vom welthistorischen Gegensatz von Orient und Okzident, Asien und Europa keineswegs vorauszusetzen ist. Eher mochten sie eine gewisse Verwandtschaft fühlen zu den iranischen Völkern, wie ja noch Herodots Darstellung von Sympathie für die ritterliche Art der Perser durchdrungen ist. Zwar die indogermanische Gemeinsamkeit war längst im Dunkel der Vorzeit versunken; doch gleich den Iraniern waren auch die Griechen Neulinge, Eindringlinge im Strahlungsbereich der alten Hochkulturen, noch nicht ganz zu Hause in der Schrift- und Stadtkultur, noch immer geprägt von Erinnerungen ans Jäger- und Nomadenleben. Während ihnen die Ägypter ihr *Ἑλληνας ἀεὶ παῖδες* zuriefen, waren Meder und Perser eher ihresgleichen. Gerade der Komplex von Schamanismus und Eschatologie, der in der iranischen Über-

67) Vgl. zur Frühgeschichte der iranischen Völker A. Christensen, *Die Iranier*, München 1933, 207 ff.; A. T. Olmstead, *History of the Persian empire*, Chicago 1948, 16 ff.; R. Ghirshman, *Iran*, Pelican books 1954, 73 ff.; H. S. Nyberg, *Historia Mundi III*, 1954, 56 ff. Der Wandel *Māda* — *Μῆδοι* ist ein sprachgeschichtliches Problem: der lautgesetzliche Wandel *ā > η* muß um 700 v. Chr. abgeschlossen gewesen sein, während nähere Bekanntschaft der Ionier mit Medern — in assyrischen Urkunden seit dem 9. Jh. nachweisbar — kaum vor 600 wahrscheinlich ist. Es ist damit zu rechnen, daß fremde Eigennamen außerhalb der lautgesetzlichen Entwicklung den Aussprachegewohnheiten angepaßt wurden; vgl. E. Schwyzler, *Griech. Grammatik I*, München 1939, 187,1. H. B. Rosén, *Laut- und Formenlehre der herodoteischen Sprachform*, Heidelberg 1962, 53.

lieferung noch faßbar wird, paßt nicht eigentlich zur gefestigten Stadtkultur⁶⁸⁾.

Es gibt im Griechischen ein iranisches Lehnwort, das schon im 5. Jahrhundert v. Chr. ganz geläufig ist, also spätestens im 6. Jahrhundert übernommen sein muß: *μάγος*. Die Bezeichnung für die medischen Priester hat sich im Griechischen in der verallgemeinerten Bedeutung 'Zauberer' durchgesetzt und das alte Wort *γόης* weithin verdrängt⁶⁹⁾. Eben das Wort *μάγος* zeigt zugleich den Unterschied westiranischer und ostiranischer Tradition: nur ein einziges Mal ist *moγu-* im jüngeren Avesta belegt⁷⁰⁾, mit der Reform Zarathustras in Ostiran hatten die medischen Magier zunächst nichts zu schaffen. Warum den Griechen die Religion der Meder solchen Eindruck machte, ob vielleicht einzelne *μάγοι* als wandernde Priester-Schamanen auch unter Griechen auftraten, ist schwer zu bestimmen. Jedenfalls zeigt die sprachliche Entlehnung, daß ein enger Kontakt eben in diesem Punkt bestand, der die religiösen Überlieferungen der Meder betraf⁷¹⁾.

Griechisch-iranische Kontakte schon in der Zeit des Anaximandros sind also nicht einmal nur wahrscheinlich, sondern an Hand sicherer Indizien aufweisbar⁷²⁾. Das allgemeine Interesse

68) Natürlich darf die Bedeutung zumal Ägyptens für die griechische Geistesgeschichte nicht unterschätzt werden; vgl. F. Zucker, Athen und Ägypten bis auf den Beginn der hellenistischen Zeit, in: Aus Antike und Orient, Festschr. W. Schubart, Leipzig 1950, 146 ff. (m. Lit.); ägyptischem Einfluß in der Orphik gehen S. Morenz ebd. 64 ff. und S. Luria Eos 51, 1961, 21 ff. nach, vgl. auch Anm. 63. Ein 'Einfluß' schließt den anderen nicht aus: mannigfaltigen Strömungen ausgesetzt, konnten die Griechen doch die ihnen eigenen Strukturen herauskristallisieren.

69) Vgl. Verf., RhM 105, 1962, 36 ff.; älteste Belege für *μάγος*: Heraklit B 14; Soph. O. T. 387; Eurip. Hik. 1110; Hippokr. Morb. sacr. VI 354; 358; 396 L.

70) Yasna 65,7; vgl. Nyberg Rel. 334 ff.; Widengren Numen 1,68 ff. Für die Griechen dagegen war später *Ζωροάστρης* der *μάγος*.

71) Es gibt auch alte griechisch-iranische Kontakte an anderem Ort: mit den Skythen des Schwarzmeergebietes; E. R. Dodds, The Greeks and the irrational, Berkeley 1951, 135 ff. ist geneigt, die Wandlung der griechischen Seelenauffassung auf schamanistische Einflüsse aus diesem Bereich zurückzuführen. Wenn Anaximandros eine Kolonie nach Apollonia am Schwarzen Meer führte (Ael. var. hist. 3,17), könnten auch bei ihm skythische Traditionen in Frage kommen; doch lagen dem Milesier die medischen *μάγοι* näher, auch gibt es Indizien für Beziehungen zu Babylon (o. Anm. 16—19).

72) Schon unter Kyros lief der Einfluß auch in umgekehrter Richtung, griechische Handwerker waren im Achämenidenreich tätig (G. Richter AJA 50, 1946, 15—30).

für Meder und Perser mußte höchste Aktualität gewinnen, als der Konflikt zwischen Kroisos und Kyros sich zuspitzte. Wenn die Angabe Apollodors Zutrauen verdient, ist das Buch des Anaximandros eben ein Jahr vor der Eroberung von Sardes erschienen ⁷³). Dies mag Zufall sein. Doch ist es keinesfalls überraschend, bei Anaximandros Reflexe iranischer Überlieferungen zu finden; sie lagen den Ioniern jener Zeit sogar näher als die altorientalischen Kosmogonien.

6.

Das Unbehagliche bei der Untersuchung fremder Einflüsse im Griechentum ist nicht das Abwägen der allgemeinen Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit solcher Beziehungen, sondern die Frage, wie weit man im Einzelfall gehen soll und darf. Wenn die Gestirnsordnung und die Vorstellung vom göttlichen *ἄπειρον* bei Anaximandros sich aus iranischer Überlieferung erklären lassen, ist man geneigt noch weitere Übereinstimmungen zu suchen, doch unversehens gerät man in einen paniranistischen Strudel; wenn die Grenzen der Philosophie ins Fließen geraten und zugleich an der Grenzscheide zweier Völker mit halben und ganzen Mißverständnissen zu rechnen ist, kann ein unkontrollierbarer Beziehungswahn, gestützt auf unscharfe Assoziationen, sich Bahn brechen. Immerhin gibt es noch manche merkwürdige Ähnlichkeiten.

Gerade ein grundsätzlicher, tiefgreifender Einwand könnte sich in eine Stütze der Argumentation verwandeln: im Zentrum der iranischen Religion steht der Dualismus von Gut und Böse, von Ahura Mazda und Angra Mainyu; der göttlichen Schöpfung tritt die Gegenschöpfung des bösen Geistes entgegen, ihr Kampf ist der Kern des Weltgeschehens. Dabei ist Ahura Mazda der personenhafte Schöpfergott; schon die Keilinschriften nennen ihn den Schöpfer von Himmel und Erde. In beidem, im Schöpfungsgedanken und im Dualismus, könnte man einen so einschneiden-

73) Der Angabe Apollodors FGrHist 244 F 29 = Diog. Laert. 2,2, Anaximandros sei im Jahre 547/6 Ol.58,2) 64 Jahre alt gewesen, muß eine autobiographische Angabe des Buches zugrundeliegen (H. Diels RhM 31, 1876, 24 f.); ob Apollodor außer der Altersangabe einen festen Anhaltspunkt für seine Datierung fand oder diese auf Grund einer Kombination errechnete (nach F. Jacoby, Apollodors Chronik, Berlin 1902, 189 ff., indem er die Akme des Anaximandros 40 Jahre vor die des Pythagoras setzte), ist nicht zu sagen. Die Akme des Anaximenes setzte Apollodor ins Jahr der Eroberung von Sardes, 546/5, vgl. Jacoby a.O. 193 ff.

den Gegensatz zu den Lehren der ionischen Naturphilosophen sehen, daß jeder Zusammenhang fraglich wird. Doch sind die iranischen Überlieferungen nicht einheitlich im Sinn der mazdaischen Orthodoxie; die *μάγοι* waren ursprünglich keine Zarathustrier. Es gibt Spuren älterer Kosmogonie, in der Schöpfungsgedanke und Dualismus zurücktreten und die Welt als menschliches Wesen aufgefaßt wird, das im Leib des Urgottes ausgetragen wurde⁷⁴). Im Zurvanismus sind Ohrmazd und Ahriman Zwillinge, die Zrvan, dem Zeitgott, geboren wurden, wobei der Zwillingenmythos gewiß ein sehr altes Motiv ist⁷⁵); Ohrmazd und Ahriman schufen die Welt als weiß glänzendes Ei⁷⁶). Eine offensichtlich iranisch beeinflusste orphische Theogonie hat diese Abfolge 'übersetzt': aus *Χρόνος* entstehen *Αἰθήρ* und *Χάος*, die das Welte hervorbbringen⁷⁷). Auch Eudemos (Fr. 150 Wehrli) nennt als Urprinzip *Χρόνος* oder *Τόπος* und als daraus entsprungenen Gegensatz Oromasdes-Areimanios oder, gleichsam übersetzt, *φῶς* und *σκότος*; Hippolytos^{77a}) beschreibt den Gegensatz von *φῶς* und *σκότος* näher: auf der einen Seite *θερμόν, ξηρόν, κοῦφον, ταχύ*, auf der anderen *ψυχρόν, ὑγρόν, βαρύ, βραδύ*. Nach Anaximandros aber entsteht aus dem *ἄπειρον*, das mit dem *Τόπος* Eudems offenbar verwandt ist, *θερμόν* und *ψυχρόν*, und die einleuchtendste Interpretation sieht darin einerseits das Feuer, andererseits ein Gemenge von Erde und Wasser: das Feuer wuchs um den feucht-kalten Kern herum 'wie die Rinde

74) Vgl. Olerud 128 ff.; Duchesne-Guillemin RE Suppl. IX 1585 f.

75) Zum Problem des Zurvanismus Zaehner a.O.; U. Bianchi, *Zamān* i Ohrmazd, Turin 1958; R. Frye HThR 52, 1959, 63 ff.; Duchesne-Guillemin Journ. of Near Eastern Stud. 15, 1956, 108 ff.; ACI 28, 1959, 285 ff.; RE Suppl. IX 1586 f.; der Mythos von Zrvan und seinen Zwillingenkindern bei Widengren Geisteswelt 83 f.; die Gathas nennen die Urzwillinge als den Guten Geist und den Bösen Geist (Yasna 30,3 ff.), bereits eine Spiritualisierung eines älteren Mythos; nach Nyberg Rel. 102 ff. sind die Zwillinge ursprünglich Tag- und Nachthimmel, nach Widengren Numen 1,19 vielmehr der gute und der böse Wind (Vayu).

76) Plut. Is. 47, 369 d; vgl. auch Olerud 128 ff.; Duchesne-Guillemin RE Suppl. IX, 1585 f.

77) Die rhapsodische Theogonie, Fr. 60 ff. Kern; zur Analyse W. Staudacher, Die Trennung von Himmel und Erde, Diss. Tübingen 1942, 81 f., der auch (114 ff.) iranischen Einfluß sieht, den besonders entschieden van der Waerden Hermes 81, 1953, 481 ff. herausstellte; vorsichtig H. Schwabl RE Suppl. IX 1476 f.

77a) Hippolytos Ref. 1, 2, 12, mit Berufung auf Aristoxenos (Fr. 13 Wehrli) und einen unbekannten Diodoros von Eretria; zur Analyse W. Spierri REA 57, 1955, 267 ff.

um den Baum'⁷⁸⁾, und damit ist die Welt im Urzustand dem 'glänzenden Ei' der iranischen Tradition äquivalent. Dann wären also die ersten Stufen der anaximandrischen Kosmogonie gleichfalls Umsetzung iranischer Mythen, ja die elementaren Gegensätze, mit denen alle griechische Naturphilosophie arbeitet, stünden an Stelle des Dualismus von gutem und bösem Prinzip.

Doch kann all dies nicht mehr als ein Gedankenspiel sein. Scharfe methodische Bedenken sind zu erheben: das Vergleichsmaterial ist hier so vielschichtig, uneinheitlich und kontrovers, daß kein Beweis zu führen ist. In den Einzelheiten sind die Übereinstimmungen zu unscharf oder zu allgemein; verblüffend wirkt nur die Gegenüberstellung der Gesamtstrukturen, eben diese aber muß für die iranische Seite ad hoc rekonstruiert werden aus ganz heterogenen Zeugnissen, die ebensogut eine andere Zusammenordnung zuließen. Die Übereinstimmung mit Anaximandros, die ja erst zu beweisen wäre, darf nicht zum Leitfaden der Rekonstruktion selbst gemacht werden. So findet man keinen Grund, auf dem sich bauen läßt.

Ähnliches gilt von einer anderen, vielleicht verlockenden Zusammenstellung: während nach orthodoxer mazdaischer Lehre die Welterschöpfung von oben nach unten, vom Göttlichen zum Irdischen fortschritt, referiert Plutarch eine iranische Kosmogonie, in der die Weltbildung vom Zentrum ausgeht und Ahura Mazda mit dem Himmel, der sich von der Erde trennt, nahezu gleichgesetzt erscheint: εἶθ' ὁ μὲν Ὠρομάζης τρεῖς ἑαυτὸν αὐξήσας ἀπέστησε τοῦ ἡλίου τοσοῦτον ὅσον ὁ ἥλιος τῆς γῆς ἀφέστηκε, καὶ τὸν οὐρανὸν ἀστροῖς ἐκόσμησεν ... (De Is. 47, 370 a⁷⁹⁾). Man ist geneigt, das dreimalige Wachsen des Gottes mit den drei Himmelsbereichen der iranischen Kosmologie zu verbinden; daß nach Plutarch die Sonne in der Mitte zwischen Himmel und Erde steht, müßte dann sekundäre, vielleicht hellenistische Umbildung sein⁸⁰⁾. Nun hat auch Anaximandros möglicherweise von 'Wachsen' des Himmels gesprochen⁸¹⁾, und

78) Anaximandros A 10; vgl. Hölscher 266 f.; 272 f.; Seligman 17.

79) Vgl. dazu C. Clemen, Die griechischen und lateinischen Nachrichten über die persische Religion, Gießen 1920, 165 ff.; Benveniste 95 ff.; Bidez-Cumont II 70 ff.; Bianchi 212 ff.; RE Suppl. IX 1583 f. Irrtümlich führen Nyberg Rel. 393, Widengren Geisteswelt 80 den gesamten Plutarchpassus auf Theopomp zurück, der offensichtlich nur für einen speziellen Teil (FGrHist 115 F 65) zitiert ist.

80) Vgl. Clemen, Benveniste a.O.

81) Arist. meteor. 355 a 21 τὸ πρῶτον ὑγρᾶς οὐσης καὶ τῆς γῆς, καὶ τοῦ κόσμου ... θερμαινομένου, ἀέρα γενέσθαι καὶ τὸν ὅλον οὐρανὸν αὐξηθῆ-

das 'Losbrechen' der 'Feuerrinde' könnte wohl sich in drei Phasen vollzogen haben, so daß Sternen-, Mond- und Sonnenringe in wachsender Größe entstanden. Daß die kosmischen Größenordnungen von Vielfachen der Zahl Drei bestimmt werden, hätte gleichfalls ein Analogon im Iranischen⁸²⁾. Doch wieder muß alles, was direkte Übereinstimmung herstellt, erst erschlossen werden; Plutarchs Bericht ist vom Iranischen her ganz isoliert. Es besteht die schwache Möglichkeit, die Weltentstehung nach Plutarchs Zoroaster und nach Anaximandros auf eine gemeinsame iranische Quelle zurückzuprojizieren, doch nicht mehr.

So bringt auch der Vergleich verstreuter Einzelheiten kaum weiteren Gewinn. Wenn für Anaximandros die sichtbaren Gestirne Flammen sind, die aus den dunklen Radfellen herauslodern, könnte man an die alte Vorstellung von den Himmels-toren, aus denen Licht hervorstrahlt, erinnern (o. Anm. 33); doch der bezeichnende Vergleich mit der 'Glutwind-Röhre' bei Anaximandros führt davon ab. Nach Pahlavitexten steht die Erde im Zentrum des Universums wie das Dotter im Ei, doch scheint da eher hellenistische Wissenschaft in die mythische Sprache vom Weltenei zurückübersetzt zu sein⁸³⁾. Aša, die Wahrhaftigkeit als Inbegriff ethischer Ordnung, manifestiert sich in der Regelmäßigkeit der Himmelsbewegungen⁸⁴⁾, wie für Anaximandros und seine Nachfolger der Rhythmus von Tag und Nacht, von

var ist VS 64 A 9 auf Diogenes von Apollonia bezogen, kann aber auch auf Anaximandros gehen, vgl. Theophr. phys. op. Fr. 23, Kahn 66 f.

82) Hertel a.O. deutet die nach Vidēvdāt 2 vom Urkönig Yima gebaute 'Vara' auf das Himmelsgebäude; es ist von drei Stockwerken die Rede mit 3, 6, 9 'Gängen'. Natürlich ist 'Drei' die häufigste Symbolzahl, und die Neunzahl bei Anaximandros läßt sich auch mit Hesiod Theog. 722 f. zusammennehmen (Nestle bei Zeller I 301).

83) Die Texte zusammengestellt bei H. W. Bailey, Zoroastrian problems in the ninth-century-books, Oxford 1943, 135, vgl. Olerud 128 ff.: Mēnok-i-Xrat 44,7 (vgl. SBE 24,85; übers. Bailey): „The sky of above the earth and below the earth like an egg is established by the work of the creator Ohrmazd and the earth in the centre of the sky is just like the yolk in the centre of the egg“; Zatspram 34,20 (übers. Zaehner 349): „When I (Ohrmazd) established the earth in the middle of the sky so that it was nearer to neither side like the yolk of an egg in the middle of an egg“; Dāstān-i-Dēnik 90 (übers. Bailey): „The sky is round and extended and lofty and within it equally extended like an egg“. Vgl. Orph. Fr. 79 Kern.

84) Yasna 44,3 (Gatha): „wer hat der Sonne und der Sterne Bahn geschaffen? Wer ist es, durch den der Mond bald wächst und bald abnimmt? ... Wer hält die Erde unten und bewahrt das Wolkengebäude vor dem Herabfallen...?“ — Ahura Mazdah, der Vater der Aša; vgl. RE Suppl. IX 1582; o. Text Nr. 10.

Sommer und Winter offenbar das Paradigma kosmischer Gerechtigkeit war; und der darin waltenden *χρόνου τάξις*⁸⁵⁾ ließe sich die Zrvan-Spekulation gegenüberstellen. Doch sind diese Ähnlichkeiten so allgemein, die Grundgedanken so unmittelbar einleuchtend, daß die Hypothese eines äußeren Einflusses mehr Komplizierung als Erhellung bedeutet. Auch die Frage, inwieweit bei Anaximenes⁸⁶⁾ oder Heraklit⁸⁷⁾ iranische Überlieferungen wirksam geworden sind, sei nicht weiter verfolgt.

7.

Vieles bleibt unsicher — auch hier ein Spiel, „das jedoch zu spielen unerlässlich ist, um es soweit wie möglich einzuengen“⁸⁸⁾. Um so mehr gilt es, die wenigen Punkte festzuhalten, die dem Zugriff standhalten. Sie genügen für den Nachweis, daß gleich Thales auch Anaximandros sich östlichen Traditionen zugewandt hat und nicht nur technische Einzelkenntnisse übernahm, sondern in Grundvorstellungen seiner Kosmologie iranischen Mythen folgte. Es tut der Originalität der Leistung des Anaximandros keinen Abbruch, wenn man erkennt, daß der neue Bau über einem geborgten Gerüst errichtet war.

85) Nach F. Dirlmeier RhM 87, 1938, 376 ff.; Hölscher 270,1 ist *κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν* Anaximandros B 1 peripatetische Umschreibung von *κατὰ τὸ χρεών*; dagegen spricht, daß eben an *χρόνου τάξιν* sich das Stilurteil des Simplicios anschließt, vgl. Kirk-Raven 117; Seligman 123,1.

86) Mythischer Tradition entstammt die Behauptung des Anaximenes, daß die Sonne und die übrigen Gestirne nicht unter der Erde sich hindurchbewegen, sondern, im Norden um die Erde herumlaufend, von Bergen verdeckt werden (A 7 § 6; A 14); im Iranischen ist von dem Ringgebirge Alburz die Rede, das die Welt umgibt (vgl. Widengren Geisteswelt 31), doch Entsprechendes kennen Ägypter (H. Schäfer Antike 3, 1927, 96 ff.) und Babylonier (Meissner a.O. 109 ff.), und schon Alkman kennt *Ῥίπας ὄρος ... νυκτὸς μελαινὰς στέρνων* (59 D.). Die Rolle des *ἄηρ* bei Anaximenes ließe sich mit dem iranischen Vayu, dem Wind, verbinden, dem „Anfang aller Dinge“ (Widengren Numen 1,19); insbesondere entspricht die Menschenseele dem Weltenwind, „der Vayu des Menschen entspricht dem Vayu der Welt“ (Widengren Geisteswelt 29), wie in dem (im einzelnen problematischen) Anaximenesfragment B 2. Vgl. zu Anaximenes auch Hölscher 413 f.

87) Skeptisch S. Wikander in: *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, Paris 1960, 57—59; dagegen zeigt Duchesne-Guillemin, *Le Logos en Iran et en Grèce*, Turin 1962 (Quaderni della Biblioteca Filosofica di Torino 3) frappante Analogien der iranischen Aša-Vorstellung mit dem *λόγος* Heraklits.

88) K. Reinhardt Hermes 85, 1957, 14 zu seinen Ergänzungen von Pap. Heidelberg Nr. 185.

Nicht durch Zufall oder aus bloßer Neugier waren die Griechen dieser Epoche empfänglich für die religiösen Überlieferungen des Ostens; es galt, einen leeren Raum zu füllen, der mit der Krise des homerischen Götterglaubens entstand. Einst hatte der homerische Mythos zugleich als neue, überlegene Form der Religion sich durchgesetzt — die als Religion zu verstehen vor allem Walter F. Otto wieder gelehrt hat —, in der die Götter zu anschaulich-plastischen, personhaften Gestalten ausgeformt waren; das Urtümlich-Amorphe, Geheimnisvoll-Mächtige war mit Entschiedenheit zurückgedrängt. Doch dem Gewinn an Klarheit und humaner Freiheit entsprach eine Minderung der göttlichen Nähe und Unmittelbarkeit. Eben die Menschlichkeit, die gestalthafte Vollkommenheit der Olympier bedeutete Distanz⁸⁹⁾; ihre Namen wurden zu echten, undurchsichtigen Eigennamen, ihre Beziehung zu den Mächten der Natur trat in den Schatten. Diese Götterwelt mochte einer leidlich gefestigten Adelsordnung mit ihren selbstverständlich eingehaltenen Spielregeln — die auch dem Spaß Raum lassen — adäquat sein; wenn das Individuum aus den Ordnungen ausbrach, wenn Kolonisten in neue Räume vordrangen oder Handel und Geldwirtschaft neue Lebensformen erschlossen, wenn Glück und Erfolg immer weniger von Abkunft, Sitte, hergebrachten Spielregeln abhing, dann wurden die homerischen Göttererzählungen schillernd, vieldeutig, unverbindlich. Gerade die dichterische Kunst, der sie ihre Form verdankten, erschien mehr und mehr als willkürliche Erfindung. Und doch war das Zusammenleben der Menschen mehr denn je auf eine Ordnungsmacht angewiesen, die über der immer selbstbewußter auftretenden menschlichen Willkür stand; man brauchte *Δίκη*, doch der Zeus, der sich von Hera überlisten läßt, erschien für sie als unzulänglicher Garant.

Da lernten die Griechen bei den Orientalen einen andersartigen Mythos kennen, weniger kunstvoll und anschaulich, doch elementarer und von absolutem Ernst: hier traten die Mächte des Kosmos als Götter einander entgegen, um sich nach Kämpfen endlich zu der Ordnung zusammenzufinden, die das Leben trägt. Dieser kosmische Aspekt der Götter war es, was den Griechen einleuchten mußte. Konnte man zweifeln, ob dieser

89) Zur Distanz der homerischen Götter K. Reinhardt, *Vermächtnis der Antike*, Göttingen 1960, 18. Auf die redenden Namen der göttlichen Wesen in den orientalischen Kosmogonien weist Hölscher 387 f. hin: dort ist alles auf eine Spekulation angelegt, von der der homerische Mythos abführt.

oder jener Dichter die Wahrheit gesprochen habe, ob Artemis in Sparta und Artemis in Ephesos wirklich dieselbe Gottheit sei — Himmel, Erde und Meer, Sonne und Winde waren überall und jederzeit die gleichen; wie sehr ein Menschenleben dem Zufall ausgeliefert war, wie sehr die Stadtgesetze von der Willkür abhingen, unveränderlich blieb der Rhythmus von Tag und Nacht, von Sommer und Winter, dem die Menschen zu folgen haben. Hier war eine schlechthin überlegene Ordnungsmacht; die orientalischen Mythen zeigten den Griechen die göttliche Natur.

Nötwendigerweise kam dabei ein charakteristisches Mißverständnis ins Spiel. Berührungen fremder Völker bleiben gerade im Anfangsstadium meist an der Oberfläche; die Tiefenstrukturen der Seele bleiben einander fremd, nur das Äußerliche vermittelt den Kontakt. So tritt gerade im Kulturaustausch eine Reduktion auf das Sichtbare, Aufzeigbare, Greifbare, kurz aufs 'Natürliche' ein. Eben darum erscheint eine fremde Religion mit Vorliebe als 'Naturreligion'⁹⁰⁾ — ein Mißverständnis, das auch in der modernen Religionswissenschaft nicht wenig Verwirrung gestiftet hat. Wenn Herodot behauptet, die Perser bezeichneten den Himmel schlechthin als Zeus, kann dies nicht richtig sein. Ahura Mazda wohnt zwar im 'anfangslosen Lichtraum' des höchsten Himmels, ist aber mit diesem nicht einfach identisch, sondern der personhafte Schöpfer von Himmel und Erde⁹¹⁾, und wenn in nicht-zoroastrischer Spekulation Gott und Kosmos einander gleichgesetzt erscheinen, so ist doch nie der Gott ein bloßer Name für das Naturphänomen des Himmels, auch nicht bei dem Zeus-deus-dies-Komplex, den man der indogermanischen Vorzeit vindizieren kann. Der Gott als Gott ist mehr als der Kosmos, oder vielmehr: das 'Natürliche' tritt gar nicht als solches in den Blick. Der Gott kann Himmel sein und doch zugleich ein riesiger Mensch, oder der Blitz, der niederfährt, und der Gemahl der Erde, der Vater der Götter und Menschen und insbesondere des Königs — eins schließt das andere nicht aus, alles zusammen erst ergibt, was der Gott dem Menschen bedeutet. Es geht ja nicht um Feststellung eines Sachverhalts, sondern um Zuspruch und Anspruch an den Menschen in einer je besonderen Lebenssituation im Rahmen

90) Vgl. z. B. auch Hdt. 4,188 von den Libyern *θύοιαι δὲ Ἥλιφ καὶ Σελήνη μούνοισι*. Hekataios v. Abdera FGrHist 264 F 6 § 4 von den Juden: *τὸν περιέχοντα τὴν γῆν οὐρανὸν μόνον εἶναι θεόν* ...

91) Vgl. den Kommentar von How-Wells zu Hdt. 1,131; RE Suppl. V. 692; IX 1582. Zur Gleichsetzung von Gott und Kosmos o. Anm. 74.

kultischer Ordnung. Von solcher vielschichtiger Bedeutung der fremden Götter, die sich auch kaum aussagen und übersetzen läßt, wußten und erlebten die Griechen nichts; sie ließen sich von den Persern den Himmel zeigen, wenn sie nach dem höchsten Gott fragten, und das leuchtete ihnen ein. So haben die Griechen aus dem wirren Knäuel orientalischer Mythen den einen Faden der Naturbeziehung der Götter halb durch Mißverständnis aufgegriffen und konsequent festgehalten. Denn das Natürliche erwies sich als das Gemeinsame, das die Unterschiede der Völker übergreift, so daß man darüber am ehesten sich verständigen und einigen kann ⁹²). Freilich konnte von der äußerlichen Anregung nur dadurch eine so bedeutende Wirkung ausgehen, daß ja im Grunde Uraltes, Vorhomerisches wieder zum Leben erweckt wurde. Ζεύς hatte ja wirklich einmal den strahlenden Tageshimmel bedeutet, was durch ein Wort wie εὐδία nie ganz in Vergessenheit geraten konnte.

Die griechische Naturphilosophie ist also in ihrem Ursprung Naturreligion, die erste und einzige echte Naturreligion. Alle φυσικοί handeln stets zugleich vom Göttlichen. Den ethisch-religiösen Sinn in Anaximanders Philosophieren beleuchtet blitzhaft deutlich das berühmte Fragment; man hat längst Solons Verse über die Macht der Δίκη zum Vergleich herangezogen ⁹³); was Solon fürs Menschenleben postuliert, findet Anaximandros im unabänderlichen Lauf der Natur gegeben. Der bewegende Gedanke der kosmischen Gerechtigkeit, der auch der Mensch als ein Glied des Kosmos unterworfen ist, bestimmt so die φυσιολογία von Anfang an. Und kaum weniger eng gehört zu ihr, was aus schlichter Naturbeobachtung und wissenschaftlichem Denken noch weniger ableitbar ist: eine Lehre von der Seele, wonach diese dem Himmel verwandt ist und beim Tod in den Himmel zurückkehrt. In verschiedener Ausprägung ist dieser Gedanke, der den griechischen Überlieferungen vom unterirdischen Hades wie von den Seligen Inseln jenseits des Ozeans zuwiderläuft, bei Heraklit, Anaxagoras, Diogenes von Apollonia und Euripides nachweisbar, ja er wird mit der bekannten

92) Vgl. von Fritz a.O. 548 f.; Pirenne a.O. 79 ff.

93) Bes. Solon Fr. 24 D.; vgl. Jaeger a.O. 46 ff.; Kirk-Raven 120; Fränkel 305; verwandt sind auch die Gedanken des Mimnermos über Hybris und Fall der Städte, vgl. A. Dihle Hermes 90, 1962, 271 ff. Zur kosmischen Δίκη Parmenides A 37, B 8,14; Eurip. Phoin. 535 ff.; Fr. 910/Anaxagoras A 30; hintersinnig parodierend Sophokles Aias 670 ff.

Inscription auf die Gefallenen von Poteidaia offiziell rezipiert⁹⁴). Was uns als Materialismus erscheint, empfanden die Griechen als religiösen Trost: θνήσκει δ' οὐδὲν τῶν γινομένων (Eurip. Fr. 839). Man pflegt hier Einflüsse der 'astralen Unsterblichkeit' der Pythagoreer anzunehmen, die ihrerseits von iranischen Lehren beeinflußt seien⁹⁵). Verständlicher wird die Ausbreitung und innige Verbindung dieser Lehren mit der φυσιολογία, wenn hinter dieser schon in ihrem Ursprung bei Anaximandros der iranische Glaube an den Aufstieg der Seele zum lichten Himmel stand.

Wenn die ionische Naturphilosophie in ihren Anfängen sich als Umsetzung fremder religiöser Schemata in eine neue Sprache begreifen läßt, dann erscheinen die Probleme von Orphik und Pythagoreismus unter einem neuen Aspekt. Weniger denn je läßt sich ein Gegensatz von Naturwissenschaft und Religion, Materialismus und Seelenlehre konstruieren, vielmehr ist eins im anderen enthalten: was die Naturphilosophie in einer neuen Sprache aussagt, erscheint in der orphischen, teilweise auch in der pythagoreischen Tradition in ursprünglicherer, unverhüllter Form. Dabei kann jedoch das morphologisch Ältere im griechischen Bereich durchaus das jüngere sein: die immer neu einströmenden orientalischen Überlieferungen wurden immer weniger 'mißverstanden', immer weniger verwandelt. „Nur wo eine starke Geisteskraft diesem Druck des Orients begegnete, wurde das Fremde als Philosophie bewältigt“⁹⁶).

Denn wenn die Griechen sich durch die Mythen ihrer östlichen Nachbarn auf die Natur verweisen ließen, wenn sie von fremder Spekulation ein Stück weit sich führen ließen, ist doch darum noch lange nicht die griechische Naturphilosophie 'persische Weisheit im griechischen Gewande'⁹⁷). Eher kann man

94) Heraklit A 15—17; Anaxagoras A 109; 112; Diogenes von Apollonia A 19 § 42; A 20; Eurip. Hik. 531 ff.; 1140; Hel. 1013 ff.; Fr. 839; 877; 971; IG I² 945; vgl. Verf., Weisheit und Wissenschaft, Nürnberg 1962, 335 ff.

95) Vgl. die Veröffentlichungen F. Cumonts, zuletzt *Lux perpetua* 142 ff.; Cumont glaubte feststellen zu können, der Gedanke der Rückkehr der Seele zum Himmel sei „entirely strange even to the earliest Ionian thinkers“ (After Life in Roman Paganism, New Haven 1922, 95).

96) Hölscher 404. Entschieden setzt Olerud die Orphik als Zwischenstufe und Vermittlung zwischen iranischer und griechischer Kosmologie an, doch viele der orphischen Texte widerstreben einer solchen frühen Datierung.

97) Dies der Titel eines berühmten Aufsatzes von A. Götze, Zeitschr. f. Indol. u. Iranistik 2, 1923, 60—98; 167—177 über das Verhältnis von Hip-

von einem geborgten Gerüst sprechen, das mit dem Fortschreiten des Baues überflüssig wurde; oder, wie Wilamowitz schon formulierte: „die Milesier benutzten die babylonisch-ägyptischen Lehren zum Sprungbrette in die Wissenschaft, die Philosophie“⁹⁸), nur daß neben den ägyptischen und babylonischen Überlieferungen die iranischen ihren Platz beanspruchten. Gleichsam im Sprung erreichten die Griechen eine neue Ebene des Weltverständnisses; die äußeren Einflüsse erscheinen von hier aus nebensächlich. Und doch wäre es für das geschichtliche Verstehen unbefriedigend, wenn der Anfang der griechischen Philosophie „plötzlich und ohne ersichtlichen Anlaß“⁹⁹) im Leeren schwebt. Erst auf dem geschichtlichen Hintergrund, aus dem sie erwuchs, tritt die Originalität der griechischen Philosophie ganz in Erscheinung. Nicht zu Unrecht haben die jüngsten Anaximandrosinterpretationen von Kahn und Classen die nüchterne, geometrisch-physikalische, kurz die wissenschaftliche Denkweise des Anaximandros hervorgehoben. Wenn Anaximandros statt der ‘anfangslosen Lichter’ τὸ ἀπειρον sagt, wird etwas ursprünglich Visionäres schon in der Sprachform versachlicht¹⁰⁰), die Anschauung vom Licht wird unterdrückt zugunsten des Merkmals, das für die Funktion der welterzeugenden und weltumfassenden ἀρχή entscheidend ist. Echtes Denken folgt korrigierend den vom Mythos vorgezeichneten Wegen. So wird auch die Ordnung der Gestirne zu einer Aufgabe des λόγος (Eudemos Fr. 146), es geht nicht mehr um Stationen der Jenseitsreise, sondern um vermeßbare Gegebenheiten dieser unserer Welt. Desgleichen folgte die Erdkarte offenbar ganz eng dem uralten archetypischen Schema des vollkommenen, viergeteilten Kreises¹⁰¹), doch will sie nicht mehr ein Symbol kosmischer

pokr. Hebd. und Bundahišn 28; auf dieses Problem sei hier nicht eingegangen; kritisch Duchesne-Guillemin HThR 49, 1956, 115 ff.; The Western response 72 ff.

98) Die griech. Literatur und Sprache, Leipzig 1912³, 54 (Kultur der Gegenwart I 8).

99) Fränkel a.O. 292.

100) Auf die Bedeutung des bestimmten Artikels und des Neutrans für die wissenschaftliche Sprache der Griechen wurde seit B. Snell (Die Entdeckung des Geistes, Hamburg 1955³, 300 ff.) oft hingewiesen. Freilich ist gar nicht sicher, ob Anaximandros von Anfang an bewußt und programmatisch τὸ ἀπειρον sagte; er könnte begonnen haben: ἀρχή πάντων ἀπειρον — das Neutrum des Adjektivs als Prädikat —, dann freilich fortgefahren haben: ἐκ δὲ τοῦ ἀπειρου ...

101) Zur viergeteilten Weltkarte des Anaximandros Gigon a.O. 89 f.; vgl. o. Anm. 18; zum ‘archetypischen’ Schema der viergeteilten Welt

Ordnung sein, sondern direkte Aussage über die Erde, wie man sie 'umherfahrend' kennenlernen kann. Dazu gehört auch die neue Form des Prosabuchs. Es besteht kein Anlaß zu vermuten, daß die *μάχοι* je außerhalb der rituellen Ordnungen von Beten und Preisen, wie sie auch die Avestatexte zeigen, ihr Weltbild zusammenhängend formuliert hätten. Anaximandros dagegen, so aphorismenhaft sein Buch gewesen sein mag¹⁰²), gab eine systematische, zusammenhängende Darstellung, losgelöst von konkreten Lebenszusammenhängen, als Aussage über das, was so und nicht anders ist¹⁰³). Wissenschaft jedoch wurde die neue Art des Weltentwurfes vor allem dadurch, daß die allgemeine, direkte Aussage mit ihrem Wahrheitsanspruch die Diskussion auf den Plan rief, die Frage der Verifizierbarkeit hervortrieb. Das mythische Bild vom viergeteilten Weltkreis hat seinen Sinn in sich, doch als Weltkarte war es leicht als falsch zu erweisen. Die Seelenreise folgt aus innerer Notwendigkeit den wachsenden Lichtern, von den Sternen über den Mond zur Sonne, doch was die meßbare Ordnung des sichtbaren Himmels betraf, fand man rasch Kriterien, wonach vielmehr der Mond der Erde am nächsten, die Sterne am fernsten stehen. Und ebenso wurde immer neu gefragt, wie der 'Anfang' aufzufassen sei, damit von ihm aus die Welt verständlich werden kann. Eben weil der Entwurf des Anaximandros nicht autoritativ weitergereicht wurde, sondern immer neu kritisiert und modifiziert wurde, konnten sich diejenigen Erkenntnisse durchsetzen, die auch nach modernem Urteil leidlich 'richtig' sind. Die geborgten, fremden Schemata wurden dabei mehr und mehr wieder ausgestoßen; es blieb das Weltmodell des griechischen Geistes.

W. Müller, Die heilige Stadt. Roma quadrata, himmlisches Jerusalem und die Mythe vom Weltnabel, Stuttgart 1961, der jedoch, auf indogermanisches Erbe zielend, weder die altionische noch die babylonische Karte berücksichtigt.

102) Die Angabe des Diog. Laert. 2,2 nach Apollodor (FGrHist 244 F 29) τῶν δὲ ἀρεσκόντων αὐτῷ πεποιήται κεφαλαιώδη τὴν ἐκθεσιν bedeutet nicht, daß je eine Epitome des gewiß nicht umfangreichen Anaximandros-Buchs existiert hätte (zweifelnd Kirk-Raven 101: „a later summary“), sondern enthält ein unschätzbares Stilurteil: nicht der gefällige Fluß späteren Prosastils, sondern abruptes Nebeneinander prägnanter, spruchhaft formulierter Thesen; im Gegensatz dazu steht das Stilurteil über Anaximenes Diog. Laert. 2,3 κέχρηται τε λέξει Ἰάδιν ἀπλῆ καὶ ἀπερίττω.

103) Hölscher 271 konfrontiert in einprägsamer Weise die Weltentwicklung nach Anaximandros A 30 mit der Weltalterlehre Hesiods Erga 106 ff.: die Klage des Dichters — 'wäre ich doch nicht ein Glied der fünften Generation' — hat im Werk des Philosophen keinen Raum mehr.

Anaximandros hat diese Entwicklung eingeleitet durch die entschiedene Transposition fremder Strukturen auf die Ebene des 'Natürlichen', des Erfahrbaren, Verifizierbaren, Diskutierbaren. Diese folgeschwere Verwandlung hing zusammen mit einem produktiven Mißverständnis iranischer Mythologie, die in der religiösen Beunruhigung jener Zeit die Aufmerksamkeit auf sich zog. Je richtiger dann freilich in der Folgezeit die Einzelerkenntnisse der Naturphilosophie wurden, desto problematischer wurde das ursprüngliche Anliegen, in der Ordnung des Kosmos einen Halt für die menschliche Sittlichkeit zu finden. Die Wissenschaft zerstörte ihren eigenen Ursprung; so schob dann Sokrates alle bisher geleistete Arbeit beiseite. Und doch blieb die Naturphilosophie vor allem im Platonismus lebendig; und von ihrem Anfang her bewahrte sie bis an die Schwelle der Neuzeit eine Schranke, die kaum je einem wissenschaftlichen Angriff ausgesetzt wurde: die Fixsternsphäre als absolute Grenze des Kosmos, die Idee eines geheimnisvoll-göttlichen περιέχον.